

Piac és igazságosság ?

-- erkölcsi követelmények egy piaci társadalomban --

BEVEZETÉS	3
I. TÁRSADALMI IGAZSÁGOSSÁG: EGYENLŐSÉG ÉS INDIVIDUALIZMUS	8
I.1. AZ IGAZSÁGOSSÁG SZEREPE HAYEK ÉS RAWLS GONDOLKODÁSÁBAN.....	11
I.2. EGYENLŐSÉG ÉS INDIVIDUALIZMUS	15
I.2.1. RACIONÁLIS ÉS AZZA ELLENTÉTES ELEMELK A HAYEKI GONDOLKODÁSÁBAN.....	16
I.2.2. INDIVIDUALIZMUS ÉS EGYENLŐSÉG HAYEK ÉS RAWLS ELMÉLETÉBEN	21
I.2.3. AZ IGAZSÁGÉRZET ÉS AZ ÖSSZEANGOLÁS EGYENSÚLYA.....	23
I.3. AZ IGAZSÁGOSSÁG MEGVALÓSULÁSA A VALÓS ÉLETBEN	32
II. PIAC ÉS PIACI TÁRSADALOM	36
II.1. A HAYEKI PIACI TÁRSADALOM.....	37
II.1.1. <i>Az igazságérzet szerepe a rawlsi gondolkodásban</i>	43
II.1.2. A PIACI REND, A KATALLAXIA	46
II.1.3. A PIAC PROBLÉMÁI.....	48
II.2. A PIACI TÁRSADALOM ELFOGADOTTSÁGA	52
II.2.1. A "NAGY ÁTALAKULÁS"	55
III. AZ IGAZSÁGOSSÁG ESZMÉNYE ÉS AZ EGYENLŐSÉG	67
III.1. AZ EGYENLŐSÉG TARTALMA – ELHATÁROLÁSOK.....	67
III.2. AMBÍCIÓK ÉS KÖRÜLMÉNYEK: HOL A HATÁR? - VAN-E HATÁR?.....	69
III.3. AZ ELHATÁROLÁS SZÜKSÉGESSÉGE: JÓTÉKONYSÁG VERSUS IGAZSÁGOSSÁG	72
III.3.1. A GONDOLATMENET	75
III.4. AZ IGAZSÁGOSSÁG KORLÁTAI	79
IV. A MÉLTÁNYOSSÁGKÉNT FELFOGOTT IGAZSÁGOSSÁG ELMÉLETE ÉS AZ ÁLTALA FELVETETT PROBLÉMÁK	85
IV.1. A HASZONELVÜSÉG KUDARCA – AZ IGAZSÁGOSSÁG ÚJ FELFOGÁSA.....	86
IV.2. AZ IGAZSÁGOSSÁG ELVEINEK RAWLSI IGAZOLÁSA	91
IV.3. AZ IGAZSÁGOSSÁG MÁSODIK ELVE	95
A HATÉKONYSÁG ELVE.....	95
IV.3.1. AZ IGAZSÁGOSSÁG HÁTTÉRINTÉZMÉNYEI.....	97
IV.4. A KÜLÖNBÖZETI ELV PROBLÉMÁI.....	100
IV.4. AZ ELMÉLET ÉS A SZOCIÁLIS MINIMUM	107
V. AZ EGYENLŐSÉG NEM RAWLSIÁNUS KONCEPCIÓI	112
V.1. AZ ERŐFORRÁSOK EGYENLŐSÉGE – DWORKIN KONCEPCIÓJA.....	112
V.1.1. AZ ELMÉLET	113
V.1.2. KÉT ESET: A FOGYATÉKOSSÁGOK ÉS A KÉPESSÉGEK HIÁNYA	117
V.2. DWORKIN ELMÉLETÉNEK BÍRÁLATA.....	123
V.2.1. SEN ÉS COHEN KRITIKÁJA	125
V.2.2. A TISZTELET ÉS A MÉLTÁNYOSSÁG KONFLIKTUSA.....	131
ZÁRSÓ	138
IRODALOMJEGYZÉK	145

Bevezetés

Ez a könyv egy olyan korábbi dolgozatom továbbfejlesztése, amely egy, a jóléti állam válságával és a lehetséges kitörési pontok vizsgálatával foglalkozó tanulmánykötet keretében született meg. Ezen írásban a rendelkezésekre álló keretek között a társadalom egy olyan jellemzőjével, értékével fogok foglalkozni, amely ugyan elvont filozófiai fogalom, de mégis "létezik" - mint majd látni fogjuk ez önmagában is igen erős állítás - és a hozzá való viszonyulásunk alapján határozza meg annak a társadalomnak a berendezkedését, amelyben élünk. Ez a fogalom a *társadalmi (elosztási) igazságosság*.

A dolgozat alapvetően a politikai filozófia tárgykörébe tartozik, ugyanakkor jelentős közgazdasági vonatkozásai is vannak. Persze a közgazdaságtan mára elterjedt szigorú szabályai nem tesznek lehetővé ilyen és ehhez hasonló okfejtéseket. Mégis amellet érvelnék, hogy a társadalom erkölcsi alapú vizsgálata is része a közgazdaságtannak: mindennapi életünk folyamán folyamatosan morális döntéseket hozunk, intézményeink is – végső soron – erkölcsi világmépünket tükrözik vissza, vagy legalábbis ez a mögöttük álló szándék. Nem csoda, hogy az első nagy közgazdászok – egészen Marshallig - mind elsősorban morálfilozófusok voltak, és csak másodsorban közgazdászok; közgazdasági elméletük pedig nem volt más, mint morálfilozófiájuk kivetülése, gyakorlati megvalósulása. A XX. század közgazdászainak – mivel a többi tudományterülethez hasonlóan szakosodniuk kellett – már nem volt lehetőségük morálfilozófiai elmélkedésekre. Ettől függetlenül azonban, úgy vélem, nem szabad elszakadnunk a közgazdaságtan filozófiai alapjaitól. Ez a tanulmány ezen alapzat egy részének - semmiképpen sem az egészének - feltárására tesz kísérletet azzal a nem titkolt szándékkal, hogy megmutassa: a morálfilozófia és a közgazdaságtan nem különálló, elszigetelt tudományterületek.

Dolgozatom keretét Friedrich August von Hayek elméleti rendszerének kritikai elemzése adja. Az ő gondolatain keresztül próbálom bemutatni a klasszikus liberális, illetve neoliberais (ha egyáltalán létezik ilyen) megközelítésmód problémáit, megvizsgálni a felmerülő kérdéseket. Hayek több szempontból is alkalmas erre a célra. Egyrészt elkötelezett, konzekvens liberalizmusa eredményeként egyfajta kultuszfigurává vált liberális körökben. Másrészt köztes szerepet tölt be az egymással is hadakozó liberális táborok között: az elosztás párti liberálisok radikális libertariánusnak tekintik, míg az elkötelezett libertariánusok az általa adott 'túl sok' engedményt róják fel neki (adók, állami támogatások). Judith Shklar mondja Hayek *A társadalmi igazságosság káprázata* (1975) c. könyvéről, hogy bár a szerző elveti az igazságosság eszményét, érvelése során – ellentétben a legtöbb hasonló

gondolkodóval – nem kerül meg az álláspontjából fakadó nehézségeket. Sőt, épp ellenkezőleg, könyve különös hangsúlyt helyez a piaci mechanizmus által létrehozott és fenntartott szerencsétlenségekre, bár végkövetkeztetése és üzenete kizárja ezek állami keretek közé terelését. Ez az a kettősség, vagy talán inkább lelkiismeretesség, amely Hayekot írásunk központi elemévé teszi: életműve nem más, mint kísérlet a piac, a spontán rend illetve a "törvények uralmának" védelmére anélkül, hogy feladnánk liberális elkötelezettségünket. A hayeki piac se nem méltányos, se nem méltánytalan, ehelyett csak győzteseket és veszteseket ismer. Nincsen akarata, céljai vagy személyisége. Nem tehetjük felelőssé semmiért. Mivel a piac személytelen erő, ezért akiknek sérelmet okoz, nem állíthatják, hogy igazságtalanság áldozatai, bár meglehet, hogy normális várakozásaik jó része romba dőlt. A piaci rend következményei szükségszerűségek, se nem igazságosak, se nem igazságtalanok. Hayek maga is osztja azt a friedmani felfogást, amely szerint a tökéletesen szabad piac hiánya esetén a zsarnokság elkerülhetetlen. Ő azonban részletes érvelést dolgozott ki annak bizonyítására, hogy a szabad piacnak nem létezik alternatívája; így mutatva meg, hogy a társadalmi igazságosság csak káprázat, melynek leple alatt a zsarnokság belopódzik életünkbe.

A dolgot mondanivalója az előzőek tükrében nagyon egyszerű: a szabad piac - legalábbis, mint társadalomszervező erő - nem az egyetlen lehetőség, az igazságosság pedig intézményeink központi eszménye kell legyen. A hayeki érvelés minden pozitívuma mellett azt a tipikusnak mondható hibát követi el, hogy összemossa a lehetséges társadalmi rendszereket, két fő csoportot különböztetve meg. Az egyik a szabadság, a szabad piac világa, ahol az emberek engedelmeskednek az általános és absztrakt törvényeknek, elfogadva a piaci folyamat kimeneteleit, legyenek azok jók vagy rosszak. A másik a kényszer és az elnyomás világa megtervezett elosztási intézményekkel korlátozott, vagy akár megszüntetett piaccal. Lehet – mondja Hayek - hogy az utóbbi nem rögtön eredményez zsarnokságot, de a lejtőn, amelynek végén szolgátság vár reánk, már elindultunk. Ebben a dichotóm rendszerben a döntés valóban egyszerű. "Kétségtelen, mondja a már idézett Shklar, ha a társadalmi világot két rendszer alkotja, melyek egyike szabad, személytelen és együttműködésen alapul, míg a másik elnyomó, személyes és kényszeren alapul, akkor valóban szükségszerű és elkerülhetetlen, hogy csupán az előbbinek a dominanciája képes gátat szabni a zsarnokság diadalának." (Shklar,1999,56) Ha az igazságosság csak az előbbi, igazságosság-központú rendszer trójai falóvának szerepét tölti be, akkor valóban veszélyes és kivitelezhetetlen ideál. De ha a társadalmi rendszerek nem oszthatók fel két ilyen szemben álló csoportra. és az átmenet a zsarnokság és a szabadság világa között rendkívül változatos, akkor az igazságosság eszménye központi szerepre tehet szert, Hayek koncepciója pedig - minden

kifinomultsága és meggyőző ereje ellenére - kudarcba fullad.

A dolgozat röviden a következőképpen épül fel. A hayeki elmélet bírálatának keretét John Rawls nemrégiben magyarul is megjelent könyve, *Az igazságosság elmélete* (1997) adja.¹Az ott kifejtett koncepció, az igazságosság méltányosságként való felfogása egyfajta köztes utat testesít meg a szabad piaci variánsok és a központi tervgazdálkodás között. Először tehát a rawlsi és a hayeki elméleti rendszert hasonlítjuk össze, két terület elemzésére helyezve a hangsúlyt. Kiindulópontunk az, hogy a két elmélet közötti ellentét alapvetően az egyenlőségről, illetve az individuum és a közösség viszonyáról alkotott eltérő felfogásukra vezethető vissza. Ezzel reményeink szerint egyben kritikai potenciálra is szert teszünk a hayeki elmélettel szemben. Mindez lehetőséget nyújt arra, hogy megmutassuk: a piacnak nem egy formája létezik, ahogy azt Hayek állítja, és miközben érvelése alkalmazható a liberalizmus (piac) szocializmussal (központi terv) szembeni támogatására, addig nem alkalmas a piac egyes formáinak 'összemérésére'. Abból, hogy bebizonyítható, hogy a szabad piaci rendszer hatékonyabb és kevésbé veszélyezteti az egyéni szabadságot, mint a tervezésre alapozó szocialista rendszer, még nem következik, hogy egy az igazságosság által korlátozott piacra épülő berendezkedésnél is 'jobb'. A tanulmány első két fejezetének célja annak bizonyítása, hogy az igazságosságra épülő rendszer elfogadottsága, legitimitása sokkal erősebb lesz, mint a hayeki szabad piacé. Érvelésünk során Rawls már említett koncepcióján kívül felhasználjuk Jürgen Habermas korai írásait is, középpontba állítva az egyes társadalmi rendszerek legitimitációjának kérdését. Vizsgálódásainkat történelmi összefüggésbe helyezve (a jóléti állam kialakulása) bizonyítjuk, hogy a szabad piac igazságosság nevében történő korlátozása valós alternatívát állít Hayek koncepciójával szemben. A gondolatmenet keretét az a kommunikatív kritika adja, amely éppen Rawls elméletének kritikai reflexiójaként fejlődött ki, és amely alapjaiban kérdőjelezi meg a liberális értékrendet. Ahogy az reményeim szerint láthatóvá fog válni, Hayek saját elméletének korlátozottsága miatt csak részleges választ képes adni mindezen kritikákra.

A tanulmány második felében (3-5. fejezet) az igazságosság tartalmának bemutatására és kritikájára helyezzük a hangsúlyt. A központi elem az egyenlőség eszménye lesz. A harmadik fejezetben az egyenlőség által megkívánt elhatárolás kifejtésével és védelmével foglalkozunk, amellyel érvelve, hogy az emberek felelősségi tartományába tartozó és azon kívül eső, morálisan önkényes elemek elválasztása nélkül nem képzelhető el igazságos társadalom. A megvizsgálandó ellenvetések egy része kétségbe vonja az elhatárolás elméleti kivitelezését, más részük annak megengedhetőségét, illetve értelmét kérdőjelezi meg. A

morálisan önkényes elemek, avagy a dworkini terminológiával élve a *körülmények* és *karakterünk* valamint ambícióink elhatárolása két fő területre terjed ki. Az egyik az olyan társadalmi esetlegességeket foglalja magába, mint az öröklés, illetve a születéssel járó egyéb egyenlőtlenségek. Az egalitáriánus elméletek, azaz azok a koncepciók, amelyek az elhatárolás elméleti szükségességét elfogadják, mind egyetértenek ezen önkényes elemek megszüntetésének szükségességében. A probléma, és egyben az első jelentős ellenvetés a természeti esetlegességek, azaz a születéssel járó tehetségbeli különbségek illetve a különféle fogyatékoságok esetében merül fel. Egyes szerzők, így pl. G. A. Cohen vagy Jeremy Waldron úgy vélik, hogy a határ meghúzásakor az emberi választást kellene figyelembe venni (Cohen) illetve az olyan egyenlőtlenségekért, amelyekért a természet, s nem a társadalom, felelős senkinek sem szabadna kompenzációban részesülnie (Waldron). Végül ide tartozik a kritikák azon része is, amely magának az elhatárolásnak az értelmét, és elméleti megalapozottságát kérdőjelezi meg. Nozick öntulajdonlás elmélete, Hayek szabad piac melletti érvelése, vagy akár a jogelmélet, illetve a kommunitariánusok ellenvetései mind ilyen jellegű kritikákat fogalmazznak meg. A harmadik fejezet ezen kritikák szemügyre vételével és a válaszadással foglalkozik. Megpróbálja meghúzni a lehető legegységesebb határt az önkényes és nem önkényes elemek között (válasz az első ellenvetésre), majd az említett ellenvetésekkel szemben kísérletet tesz az elhatárolás megvédésére. A jótékonykodás és az igazságosság szembe állításával éppen ezt az ellentétet próbáljuk megfogalmazni, tovább elemezve az egyenlőség eszményének értelmét és tartalmát. Megmutatjuk, hogy még a Hayek által felállított korlátok is lehetővé teszik az igazságosság jegyében történő (kikényszerített) jótékonykodást, bár kétségtelen, hogy ez inkább egy szűk körű (bár a Hayekinél bősegebb) szociális minimumot tesz csak lehetővé, s igen távol áll a rawlsi kiterjedt elosztási rendszertől.

A negyedik fejezetben a liberális egalitáriánus elméletek talán legprominensebbjét, Rawls igazságosság, mint méltányosság koncepcióját elemezzük. Rawls ezen könyvével új alapokra helyezte a politikai filozófiát, az általa kidolgozott igazságosság fogalom, az igazságosság méltányosságként való felfogása közvetve ugyan, de lehetőséget teremtett a jóléti állam filozófiai alapjainak megújítására.² (Purdy,1997) Ugyanakkor elmélete számos problémát vet fel, problémákat, amelyek egy része ugyan megoldható, számos olyan kritika

¹ John Rawls: *Az igazságosság elmélete*, Osiris, Budapest, 1997, ford. Krokovay Zsolt

² Azért használom a 'közvetett' kifejezést mivel Rawls elméletének célja nem a jóléti állam filozófiai alapjainak újraformálása volt, hanem az igazságosság azon elveinek kidolgozása, mely lehetővé teszi a társadalmi stabilitás megőrzését, a minél tökéletesebb társadalmi kooperációt. Ugyanakkor az igazságosság általa kidolgozott kettős elve közvetve ugyan de hozzájárul a jóléti állam megerősítéséhez.

van azonban, amely alapjaiban támadja meg Rawls koncepcióját. 'Alapjaiban', értve ez alatt, hogy a szerző által alkalmazott szerződéselvű apparátus nem alkalmas az egyenlőség tartalmának megragadására. A különbség elvet, amely az elméleten belül leginkább megjeleníti ezen feszültségeket ezért el kell vetni, s olyan új koncepcióval kell helyettesíteni, amely képes a problémák feldolgozására.

Az ötödik és egyben utolsó fejezet célja ilyen koncepciók bemutatása: Ronald Dworkin, Amartya Sen és G.A. Cohen elméletéről lesz szó, amelyek közül az utóbbi kettő véleményem szerint már a haszonelvűség felé való nyitást képvisel. Végül, a fejezet végén rövid kitérőt teszünk egy olyan vonatkozás megtárgyalására, amely minden ismertett elméletből hiányzik. Ez pedig az önbecsülés és az elosztási rendszerek problematikus viszonyát elemzi: minden morálfilozófiai elmélet központi elemnek tekinti az emberek önbecsülését, amelyet viszont az elosztással járó adatgyűjtés súlyosan veszélyeztet. Ezen szempont beépítése a legtöbb elméletből hiányzik, kérdés, hogy mennyire egyeztethető össze az egyenlőség által megkívánt elhatárolás és az önbecsülés követelménye. Amellett fogok érvelni, hogy a két követelmény között erőteljes feszültség áll fenn, vagy az egyik vagy a másik érvényesül.

A tanulmány természetesen korántsem meríti ki az elemzés teljes tárházát. Így nem esik szó az ismertetésre kerülő elméletek számos fontos eleméről, és szintén nem térek ki más fontos, de a gondolatmenet szempontjából kevésbé jelentős területre. Ugyanakkor úgy gondolom, hogy a tanulmány és az érvelés menete szabta keretek között dolgozatom betölti a neki szánt szerepet. Képes felmutatni a szabad piaci rendszerrel szembeni alternatívát, egyben megmutatva az igazságosság eszményének jelentőségét, és a vele kapcsolatos érvelések sokszínűségét. Ha csak ennyi megvalósul, akkor már érdemes volt ezzel a témával foglalkoznunk

I. Társadalmi igazságosság: egyenlőség és individualizmus

Első pillantásra kézenfekvőnek tűnik a Rawls és Hayek közötti határvonalat valahol a szubsztantívan értelmezett (társadalmi) igazságosság és annak elvetése között meghúzni. A helyzet azonban nem ilyen egyszerű, ezért mielőtt rátérnénk tulajdonképpeni érvelésünkre meg kell vizsgálnunk, hogy mit is ért a két szerző társadalmi igazságosság és egyáltalán igazságosság alatt. Másszóval meg kell alkotnunk azt a fogalmi kört, amelyen belül a két elmélet összehasonlíthatóvá válik. Ez igen hosszadalmas folyamat, tulajdonképpen az egész fejezetet, sőt bizonyos értelemben a következő fejezetet is igénybe veszi.

Hayek a *Law, Legislation and Liberty* (1975) második részében (A társadalmi igazságosság káprázata) Arisztotelészt követve az igazságosságot, mint az emberi cselekvés attribútumát határozza meg, amely cselekedeteinkre, az azokat szabályozó szabályokra illetve a *szervezetekre* terjed ki (Hayek,1975,115). Nem alkalmazható tehát sem a társadalomra, sem pedig a piacra, tekintve, hogy ezek nem emberi akarat eredményei, hanem spontán folyamat keretében, evolutív úton jöttek létre (Uo.,121). Szintén nem tekinthetők igazságosnak vagy igazságtalannak azok az elosztásbeli különbségek, amelyeket a piac háborítatlan működése hoz létre. (Uo.,122) Épp ezért – mondja Hayek - egyetlen társadalomról vagy piaci rendről sem állíthatjuk, hogy igazságos vagy igazságtalan lenne. Egyetlen meghatározott elosztási rendet sem állíthatunk az igazságosság központjába, nem lehet célunk az igazságosságot partikuláris elosztási minták elérésének eszközévé alacsonyítani. (Uo.,108) Márpedig szerinte egyes tudósok, politikusok pontosan erre gondolnak, amikor a *társadalmi igazságosság* eszményéről és annak követelményeiről értekeznek. Hayek igazságosság fogalma tehát, a liberális hagyománynak megfelelően procedurális és nem kimenet-központú, célja a megfelelő eljárás esetén (és ezt testesíti meg a piac) nem több mint a háborítatlan működés biztosítása.

Az igazságosság tárgya Rawlsnál sem a piaci folyamatok eredményének minősítése, hanem azon *intézmények* igazságosság szerinti *tervezése*, amelyek keretében a piac, a társadalom működik. (Rawls,1996,283) Van azonban két alapvető különbség a két szerző között, amely véleményem szerint érdemessé és lehetségessé teszi az összehasonlítást. Az első és ebben az írásban kevésbé vizsgált probléma az igazságosság tárgyának problémája. Anélkül, hogy részletesen belemennénk, röviden nem árt felvillantani a vita lényegét. Láthattuk, hogy Rawls az *intézmények* igazságos rendjéről beszél, amely azonban nem azonos azzal, amit Arisztotelész mond, hiszen szerinte az emberi cselekedetekre és nem csupán az

intézményekre kell az igazságosság fogalmát alkalmazni. Ebben Hayek is követi őt, tekintve, hogy az egységet nála is az ember cselekedetei jelentik, az intézmények csak, mint ezek megjelenítői kerülnek a képbe. Rawls ezzel szemben határozottan, az előző felfogástól szóban is elkülönülve mindvégig az intézmények igazságosságáról beszél. A személyeknek Rawls koncepciójában csak a rájuk vonatkozó elveknek kell megfelelniük, amelyek az igazságos intézmények fenntartását és támogatását írják elő számukra. Ezt nevezi Rawls az igazságosság természetes *kötelességének*, amely – szemben a politikai *kötelezettség* fogalmával – mindenkire vonatkozik és választásunktól független (azaz nem egy önkéntes cselekedet eredménye). (Rawls,1997,397) Liam B. Murphy ezt úgy fogalmazza meg, hogy Rawls elmélete dualista, amelyben az intézményi tervezés és az emberi cselekedetek alapvetően két elvet igényelnek - szemben Hayek monista, a megkülönböztetést elvető koncepciójával. (Murphy,1999)

Ennek persze megvan a maga oka, amely az intézmények és az emberi cselekedetek egymásra való hatásában, pontosabban az előbbieket meghatározó jellegében keresendő. Rawls ugyanis úgy véli, hogy ha létrehozható (az most mindegy milyen úton) az intézmények igazságos rendszere, akkor az egyénnek nincs más dolga, mint saját életének irányítása, cselekedetei során már nem kell figyelembe vennie az igazságosság elveit – feltéve persze, hogy viselkedésével hozzájárul az igazságos rend fenntartásához, esetleg még erősíti is azt. Az igazságos háttérintézmények ily módon megvalósuló zavartalan működése biztosítja azt, hogy az ember autonómiája (életcéljainak szabad megválasztása és érvényesítése) és az igazságosság (egyenlőség) egyszerre valósuljon meg. Ez az, amit Thomas Nagel erkölcsi munkamegosztásnak nevez, és amely bármely dualista elmélet lényegét képezi.

Minket azonban a Hayek-Rawls 'vita' szempontjából nem ez az ellentét foglalkoztat igazán, mivel a két szerző között nem ez a valódi törésvonal. Hayek maga is elismeri, hogy "kétségtelenül létezik az igazságosság kérdésének olyan aspektusa, amely a politikai intézmények megtervezésével kapcsolatos." (Hayek,1975,130) A vita tehát nem ebben áll kettőjük között, *sokkal inkább abban, hogy Hayek igazságosság fogalma formális, míg Rawlsé szubsztantív, másképpen fogalmazva, hogy Rawls lehetségesnek tartja az igazságosság elveinek megalkotását és az azok alapján való értékelést, míg Hayek elveti ennek kivitelezhetőségét.* A következő oldalakon ezen eltérés okával és következményeivel foglalkozunk. A magyarázat nemcsak lehetővé teszi a két elmélet összehasonlítását és annak megvilágítását, hogy mi készíti Hayekot az elemzés síkjának megváltoztatására (lásd Bevezető), hanem egyben hozzásegít minket annak bírálatához is. Mindez persze azt is jelenti, hogy elengedhetetlen olyan mélyre ásni a hayeki politikai filozófiában, amilyen mélyre csak

lehet. Ennek a folyamatnak pedig szerves része az igazságosság mint a morálfilozófiai elméletek (pl. Rawls) központi fogalmának vizsgálata. Kétségtelen, hogy ez nem igazán méltányos Hayekkel szemben, de ugyanakkor mind a hayeki elmélet további részeinek megértése, mind pedig a két koncepció összehasonlításának kihagyhatatlan és szerves része.

A hayeki gondolatmenet sajátossága, hogy a szubsztantívan értelmezett igazságossággal szembeni érvei mind mélyen gyökereznek tudáselméletében és közgazdasági gondolkodásában, mindabban, amit ő társadalomelméletnek nevez. Hayek politikai filozófiájának ezen vonulata mindenképpen egy igen markáns és különálló gondolkodási irányt testesít meg a modern politikai filozófiában. Véleménye társadalomelméleti megalapozottságú, a valós világ valós embereinek magatartásán és képességein alapszik. Hayek nem "moralizál", nem alkot morálfilozófiai elméletet abban az értelemben, ahogy azt Rawls teszi – nem keresi az igazságosság elveit, amelyre az életünket szabályozó intézményrendszer építhető.

A fejezet célja ugyanakkor nem pusztán ezen gondolkodásmód magyarázata, hanem a rawlsi igazságosság fogalommal való összehasonlítás révén annak érzékeltetése, hogy milyen problémákat vet fel egy az igazságosságot mint rendezőelvet nélkülöző elméleti rendszer. Olyan keresztmetszetnek tekintjük az igazságossággal kapcsolatos hayeki véleményt, amely előrevetíti az elmélet további problémáit. Ez a szándék kettős feladatot implicál. Egyrészt meg kell vizsgálnunk azokat a morális elveket, amelyek Hayekot a társadalomelméleti praktikum síkjára terelik. Ennek során végig kell tekintenünk azt a morálfilozófiai örökséget, amelyre építve Hayek elveti a világot szabályozó igazságosság megismerésének és (rawlsi értelmében vett) létének lehetőségét.³ Vizsgálatunk tárgyát nem a teljes hayeki morálfilozófia, hanem annak csak az igazságossággal közvetlenül kapcsolatos része képezi – a további elemek részletes kifejtésére a későbbiekben kerül sor. Ennek megfelelően elemzésünk alapja az emberek egyenlőségének hayeki megjelenítése illetve individualizmusa lesz, a Törvények Uralmának eszményével, szabadság felfogásával valamint az egyén és a közösség viszonyával csak érintőlegesen foglalkozunk. Az elemzés során végig a rawlsi igazságosság elmélettel való összehasonlítás keretében mozgunk, ezzel is kiemelve a két elmélet között fennálló ellentétet és a hayeki rendszer problémáit. A két elmélet összevetése ugyanis nem csak érthetőbbé teszi Hayekot, hanem lehetőséget nyújt a kritikai elemzésre, hiszen célunk nem csupán egyfajta, elemző jellegű interpretáció. Azért foglalkozunk annyit ezekkel az elemekkel, mert meggyőződésünk, hogy a hayeki elmélet morálfilozófiai síkra terelésével

³ Nyilvánvalóan nem arról van szó, hogy a hayeki rendszerben ne lenne hely az igazságosságnak, csak éppen ez az igazságosság, ahogy azt majd látni fogjuk más jellegű, mint a rawlsi.

jelentős kritikai potenciálra tehetünk szert.

Az elmélet ilyen irányú vizsgálata során ugyanis két olyan felismerés fogalmazódik meg, amely lehetővé teszi a hayeki liberalizmus kritikai értékelését. Az egyik az, hogy a hayeki morálfilozófia nem koherens, olyan pillérekre épül, amelyek egymásnak is ellentmondanak. (Kukathas,1992) A másik felismerés kérdés formájában merül fel: mi biztosítja a hayeki elmélet koherenciáját, ha morális alapjai nem megfelelően kidolgozottak. A válasz ugyan nem korlátozódik erre a fejezetre, de bizonyos elemei már itt is megjelennek. Két elkülöníthető részt jelenítünk meg: az első összetartó erőként az elmélet instrumentalitását jelöli meg és próbálja bizonyítani, a második rámutat arra, hogy miért lenne alkalmasabb egy jól kidolgozott morális elmélet a liberalizmus igazolására. A dolgozat első két fejezetének tulajdonképpen ez az érvelés a gerince. Azt állítjuk ugyanis, hogy Hayeknek a szocializmus versus szabad piaci liberalizmus párharcban valóban nincs szüksége jól megalapozott morálfilozófiai alapra (értsd: igazságosság elméletre), érvelése instrumentális, mert a felsorakoztatott társadalomelméleti elemek mind egy célt szolgálnak: annak bebizonyítását, hogy a szabad piac alkalmasabb eszköz, mint a központi tervezés. Ez azonban – és itt válik érezhetővé a morálfilozófia hiánya – sebezhetővé teszi a hayeki elméletet más, a *korlátozott piacra* épülő rendszerek támasztotta kihívásokkal szemben. Az igazságosság, mint korlátozó elem hiánya ugyanis olyan legitimációs deficitet hoz létre a szabad piac rendszerben, amelyet Hayek társadalomelméleti érvelése nem képes helyreállítani.

I.1. Az igazságosság szerepe Hayek és Rawls gondolkodásában

Hayek írásain végigtekintve két olyan érvet különböztethetünk meg, amely alapján elveti az igazságosság elveinek meghatározását, és veszélyesnek minősít bármely erre irányuló (konstruktivista) kísérletet. E két érv a következő:

- A egyén cselekedhet ugyan ‘igazságosan’, de mivel cselekedeteinek következménye a piaci rendszerben nem előrelátható, ismeretlen és nem szándékolt ezért azok nem minősíthetők sem igazságosnak, sem pedig igazságtalannak. A társadalom egyetlen tagja sem követelhet tehát többet, mint ami a piacon jut neki.⁴
- Nem ismerjük a fogalom konkrét tartalmát, így nem állapítható meg pontosan, hogy mi társadalmilag igazságos, azaz a fogalom tulajdonképpen üres, tartalmatlan.

Folytatva a gondolatmenetet, Hayek megállapítja, hogy súlyos következményekkel járhat ha ezen állításokat nem vesszük figyelembe, mivel ez teszi lehetővé az állami beavatkozás olyan

⁴ Ez persze egy erősen letisztított érv. Hayek nem ellenzi a minimális jövedelem biztosításának ötletét, sőt még egy szociális háló fenntartásának lehetőségét sem veti el. Hogy ezek az elemek mennyire illenek bele a hayeki

szintjét, amely már nem egyeztethető össze a törvények uralmával. Az állam ugyanis a társadalmi igazságosság ürügyét felhasználva egy központilag megalkotott elosztási sémát akar ráerőltetni a társadalomra, ez azonban két okból is megengedhetetlen. Egyrészt aláássza az evolutív úton létrejött, spontán, piaci rendet másrészt - ez a hayeki "dominó effektus" - innen már nincs megállás, egyenes út vezet egy totaliter rendszer kialakulásához.

Steven Lukes Hayek igazságossággal kapcsolatos véleményét hat pontban foglalja össze (Lukes,1997):

- A társadalmi igazságosság *jelentés nélküli*, üres, a piaci alapú, szabad társadalomban nem rendelkezik funkcióval;
- Éppen ezért azok akik mellette érvelnek egyfajta *vallásos* hittel rendelkeznek;
- *Önellentmondásos* mivel feltételezi a személyes jelleget, amely azonban ellentétes a piac alapjában véve személytelen jellegével és ugyanez igaz a társadalmi és gazdasági jogok eszméjére is tekintve, hogy a piac nem rendelkezik pozitív célokkal;
- *Ideologikus*, bizonyos érdekcsoportok egyedi céljait szolgálja bár formailag univerzális igényű;
- *Megvalósíthatatlan*, két okból is: egyrészt egy komplex rendszerben, mint amilyen a társadalom is nem létezik az értékeknek, az elveknek semmiféle kialakult hierarchiája, bevett rendszere, azaz az értékek nem összehasonlíthatók, másrészt nem létezik egyetlen egy olyan központi döntéshozó szerv sem, amely rendelkeznie az ennek megvalósításához szükséges információkkal;
- Mindezekből következően megvalósítása *pusztuláshoz vezet*, 'út a szolgaságba'.

Az érvelés kapcsán két kérdés fogalmazódik meg az olvasóban. Az első kérdés magától értetődő. Miért veti el Hayek a társadalmi igazságosság eszményét? Nem azokra az érvekre gondolok, amelyeket a fentiekben ismertettünk, hanem azokra a mögöttes mozgatórugókra, amelyek Hayekot véleménye kialakítása során vezérelték. Azt ugyanis tudjuk, hogy miért nem fogadja el Hayek az általa értelmezett társadalmi igazságosságot, és azt is tudjuk, hogy ebben Rawls is egyetért vele. Minket inkább az érdekel, hogy magyarázatot kapjunk arra az óriási ellentétre, amely Hayek és Rawls gondolatai között feszül. Arra keressük a választ, hogy miért veti el Hayek a rawlsi procedurális igazságosság fogalmát is. Ez lehetővé teszi számunkra annak a látszólagos paradoxonnak a feloldását, hogy Hayek az érvelés során végig a valós társadalom szintjén mozog, ismeretelméleti, tudáselméleti érveket sorakoztat fel egy alapvetően morálfilozófiai természetű eszmény esetében. Ennek magyarázata ugyanis szintén

elméletbe az már egy más kérdés, tárgyalásukat ezen a ponton mindenesetre elhalasztjuk.

a mögöttes, morálfilozófiai feltevésekben rejlik.

A hayeki igazságosság fogalom az eljárási igazságosság egy olyan formáját testesíti meg, amely nem foglal magában tartalmi kritériumokat, amelyek alapján az egyes intézményrendszereket minősíteni, értékelni lehetne. A hayeki rendszerből sem hiányzik az igazságosság, amely többé-kevésbé elfogadott, de ezt az igazságosságot nem ismerjük és nem is ismerhetjük meg. Hayek igazságosságfogalma formális, a törvényekben és a spontán rendben testesül meg, ezért olyan fontos nála a spontán rend tisztelete, az engedelmeskedés. Nem lehetséges olyan elméletet felmutatni, amely képes az igazságosság elveinek megalkotására. Hayeknek ezen állítása mögött az emberi tudással és megismerési képességgel kapcsolatos szkeptikus véleménye rejlik, amely a későbbiekben igen fontos szerepet játszik majd. Visszatérve az érvelésre Hayek többször is hangsúlyozza, hogy meg kell elégednünk azzal, hogy a minket körülvevő és az életünket szabályozó intézmények pártatlanul, részrehajlás nélkül működnek. Az intézmények azt a felgyülemlett és folyamatosan változó tudást testesítik meg, amely számunkra, mint az igazságosság jelenik meg. Az igazságosság elvei nem az intézmények igazolására és tesztelésére szolgálnak, éppen ellenkezőleg: ők azok, akik megtestesítik a (megismerhetetlen) igazságosságot, ezért ha az egyén konfliktusba kerül velük, akkor az végzetes lehet számára. Hayek szerint elménk és tudásunk olyannyira korlátozott, hogy nem lehetünk képesek megismerni ezeket az elveket, azaz a közös, azonos módon felépülő igazságérzet, amely Rawlsnál központi elem nála nem létezik.

Fontos kiemelni: ez nem az a fajta filozófiai szkepticizmus, amely az emberek általános tudatlanságát állítja a középpontba (ld. Platón vagy Montaigne műveit). Az általa hangsúlyozott korlátozottság nagyon is szelektív: az emberek elég sok mindent tudnak, ismerik történelmük és kultúrájuk kifejlődésének menetét, és sok más dolgot is, de *nem képesek a spontán folyamatok megértésére, előrejelzésére és irányítására*. Tudják, hogy mi a piac, alkalmazkodnak hozzá, de a piaci tranzakciókra vonatkozó tudással nem rendelkeznek. Látják, ismerik a folyamatok funkcióját, de nem tudják, hogy mi van mögöttük, absztrakt elveket nem tudnak megalkotni, csak felismerni. “A kéz [a piac láthatatlan keze –T.A.] működése egyes részleteiben megmagyarázhatatlan, tekintettel tudatlanságunkra, de az egészét nagyon is felismerhetjük, s pontosan megmondhatjuk, miképpen fog viselkedni a jövőben, különösen, ha nem teszünk eleget a követelményeinek.” (Skhlar,1999,57) Így aztán az igazságosság mindenkinél azonos elvei nem alkothatók meg; az igazságérzet, amelynek belső konstitúcióját Rawls megalkotni igyekszik mint képesség létezik, de tartalma nem megismerhető, s emberről emberre különbözik. Az így kialakuló igazságosság koncepciót nevezi Rawls formális igazságosságnak. (Rawls,1997,38§)

Ennek lényege a rendszernek való engedelmisség, a meglévő és az intézmények által megtestesített elvekhez való ragaszkodás, a jog uralma, ahol a hasonló eseteket hasonlóan kezelik. Mindenki csak addig mehet el cselekedeteivel, ameddig nem sérti mások jogait, amelyeknek alapja pedig egy olyan védett szféra, ahol az emberek jogai biztosítottak, várakozásaik teljesülnek. A Törvények Uralma eszményének éppen ez a szerepe: kijelölni azokat a határokat, amelyek megszabják, hogy ki meddig mehet el cselekedetei során.⁵ Az így létrejövő minimál-etika nem engedi meg az igazságosság elveinek emberek általi felismerését és az intézmények ezek alapján való értékelését. Pontosabban a *felismerést, a megértést (Törvények Uralma)* megengedi, de a *megalkotást* már nem. Ez Hayek szemében már konstruktivizmus lenne, az intézmények megtervezése emberek által alkotott elvek alapján.

Az igazságosság Rawlsnál is procedurális és formális követelményeit is szükségesnek tartja egy adekvát elmélet megalkotásához. Mint láthattuk - akárcsak Hayek - ő is hangsúlyozza, hogy az igazságosság elvei nem az előnyök és hátrányok egy bizonyos elosztási sémájának kijelölésében fejeződnek ki (ez egyébként mindkettőjüknél kanti elem), hanem a szabadság, a jogosultságok elosztásában. Ezen folyamat során Rawls szintén központi szerepet tulajdonít az önmagunknak adott törvényeknek (Kant), nála azonban ezek nem önmagukban biztosítják a folyamatok igazságosságát. Nem elég a formális igazságosság jegyében a hasonló eseteket hasonlóan kezelni, hanem szükség van olyan kritériumokra is, amelyek megmondják, hogy mit tekintünk hasonlóknak és mit nem. A törvények uralma tehát Rawlsnál is megvalósul, de csak közvetetten: a törvények szabják meg cselekedeteink korlátait, azonban a törvények igazságossága nem önmagától adott és megkérdőjelezhetetlen, hanem éppen, hogy az igazságosság elvei határozzák meg. A törvények védik jogainkat, törvényeket viszont az igazságosság elvei határoznak meg. Miért van szükség minderre? Miért fontos az, hogy valamilyen kritérium alapján magukat a törvényeket is mi alkothassuk meg? Azért - mondja Rawls - mert, ahhoz, hogy tiszteletben tarthassuk ezeket az elveket – és ez jelenti a valódi változást Hayekhoz képest – ismernünk kell a jogosultságok által kijelölt magánszférák határait, tudnunk kell, hogy ki mire jogosult, hogy mit tekinthetünk legitim várakozásnak, “hiszen amíg nem tudjuk, melyek a tartalmi igazságosság legelfogadhatóbb elvei, s hogy az emberek milyen feltételekkel hagynák jóvá és alkalmaznák azokat, addig ezt nem ítéltjük meg megfelelően.” (Rawls[1997],86)

A Rawls által tiszta eljárási igazságosságnak nevezett intézményekkel kapcsolatos

⁵ A formális igazságosság követelményeinek jogrendszerre való alkalmazását nevezi Rawls a jog uralmának. Ez nagyjából megfelel a hayeki törvény uralma eszményének. Négy fő elvet foglal magában: (1) Amit kell azt lehet; (2) Hasonló eseteket hasonlóan kell kezelni; (3) Csak az bűncselekmény, amit törvény tilt; (4) A bírósági eljárás csorbítatlanságát védelmező irányelvek.

igazságosság alapvető jellemzője - amint azt láthattuk - éppen az az elem, amely oly hangsúlyos szerepet tölt be a hayeki elméletben – az tudniillik, hogy a piaci folyamatok egy olyan igazságos eljárást testesítenek meg, amely esetén az eredmények értékelésére nem létezik kritérium. Ebben az esetben biztosítanunk kell az igazságos procedúra lefolyását, azaz meg kell alkotnunk egy az igazságosságot biztosító kritérium rendszert. Ezt a szerepet töltik be az igazságosság elvei. Ezen a ponton érdemes hosszabban idézni Rawlst:

“A tiszta eljárási igazságosság jellegzetes vonása, hogy az igazságos eredményt meghatározó eljárásnak ténylegesen megvalósíthatónak kell lennie, hiszen ezekben az esetekben nincs olyan független kritérium, amelyre hivatkozva egy meghatározott eredményt igazságosnak tekinthetnénk. *Nyilván nem mondhatjuk, hogy a dolgok egy meghatározott állapota azért igazságos, mert méltányos eljárással juthatunk el hozzá* (kiemelés-sz.). Ez túl sokat engedne meg, és képtelenül igazságtalan következményekhez vezetne. Megengedné, hogy azt mondjuk, a javak szinte minden elosztása - amennyiben létrejöhetett méltányos szerencsejátékok eredményeként - igazságos, vagyis méltányos. a fogadás eredményét az teszi méltányossá - vagy ez az, amiért nem mondható méltánytalannak -, hogy méltányos szerencsejátékok sorát követően alakult ki. *A méltányos eljárás csak akkor teszi az eredményt méltányossá, ha ténylegesen végrehajtották* (kiemelés-T.A).

Ahhoz, hogy az elosztásbeli részesedésre alkalmazható legyen a tiszta eljárási igazságosság gondolata, létre kell hoznunk és elfogultság nélkül kell működtetnünk az intézmények igazságos rendszerét.” (Rawls,1997,116)

Ezek a sorok szinte teljes mértékben leírják a hayeki igazságosság koncepció lényegét, és egyben tökéletesen érzékeltetik a két elmélet között fennálló különbségeket. Rawls az intézményeknek való puszta, feltétel nélküli engedelmességet elvetve - vagy inkább emellett - az értékelés, a kritika fontosságát hangsúlyozza. Ezáltal válik nála az igazságosság, az intézmények legfőbb erényévé: hiszen az igazságosság elvei teszik lehetővé az életünket szabályozó mechanizmusok igazságos keretek között tartását. Emögött nála is, mint ahogy Hayeknél is az egyéneknek, azok egyenlőségének, megismerési képességeinek egy bizonyos felfogása áll és ez az, ami a köztük lévő különbséget magyarázza. Ezek az elemek adnak ugyanis választ arra, hogy miért nem elégszik meg Rawls a kritérium nélküli, ugyanakkor igazságos eljárásokkal, és miért fogadja el őket Hayek és ezek az elemek vannak segítségünkre annak magyarázata során is, hogy mi teszi ezt lehetővé Rawls számára és mi akadályozza meg ezen lépés megtételében Hayeket. A következőkben ezekről a morálfilozófiai elemekről lesz szó.

I.2. Egyenlőség és individualizmus

Hayek igazságosság elleni érvelése két fő ponton tér el a rawlsitól:

- Az igazságosság elvei elménk korlátozottsága miatt nem ismerhetők meg, nem konstruálhatók meg. Nevezük ezt lehetetlenség-tételnek.
- Az igazságosság elvei abban a kikristályosodott formában, ahogy azt Rawls elképzei nem is léteznek - nincs minden emberben fellelhető közös rész, nincsenek objektív jogosultságok, az egyén igazságérzete nem reprezentálja a közösség igazságosság-felfogását. Ez az ellentét, nevezük meghatározatlanság-tételnek, akkor is él, ha a lehetetlenség-tétel nem teljesül.

A következőkben amellet fogok érvelni, hogy a lehetetlenségi tétellel szemben az igazságosság elvei igenis megalkothatók, pontosabban meg kell, hogy alkossuk őket: a szabad piac s a vele járó terhek ugyanis nehezen igazolhatók az egyének számára. Ebből az is következik, s ezt nem titkolom, hogy az érvelés nem kognitív alapokon nyugvó tudáselméleti, pszichológiai gondolatmenet lesz (bár kétlem, hogy a liberalizmus osztaná Hayek szkeptikus tudáselméletét). Ehelyett inkább azt szándékozom bemutatni, hogy mi történik akkor, ha az igazságosság szubsztantív felfogása nem lehetséges; amellet fogok érvelni, hogy ez súlyos instabilitást visz a társadalom életébe, más szóval legitimációs deficitet okoz. Ugyanakkor a lehetetlenségi érv megcáfolása, vagy inkább legitim figyelmen kívül hagyása nem vonja magával a meghatározatlansági tétel megválaszolását - ez azonban, szerintem már sokkal inkább a speciális rawlsi metodológia mintsem az igazságosság szubsztantív felfogásának következménye. A fenti érvelés fordított sorrendben kerül kifejtésre. Rövid, a hayeki elmélet ambivalens felépítésével kapcsolatos kitérő után, a meghatározatlansági tételre adott rawlsi válasz kerül terítékre s csak ezt követően, a második fejezetben térünk rá a legitimáció központú érvelésünkre. Az érvelés első, ebben a fejezetben található fele tehát a lehetlenségi tétel mögötti hayeki gondolatmenet problémáit emeli ki majd pedig az egyenlőség kapcsán a meghatározatlansági tétel kerül terítékre. Ebben a fejezetben azt próbáljuk bizonyítani, hogy Hayek pessyimista feltevései nem feltétlenül igazak, sőt saját elméletében illetve a liberalizmushoz való viszonyában is zavart okoznak. A második fejezetben ezért már abból indulunk ki, hogy - Hayek érveivel szemben - az igazságosság elvei megalkothatók s nagy valószínűséggel azonos elveket eredményeznek mindenki számára. bilitás központú gondolatment révén befejezzük érvelésünket. Ezen a talajon állva fejtjük ki, a közösség rawlsi illetve hayeki fogalmát elemezve, a fenti, stabilitás központú érvelést.

I.2.1. Racionális és aza ellentétes elemek a hayeki gondolkodásban

A hayeki rendszer egyik legjellemzőbb és a konzervatív gondolkodásmóddal leginkább rokon eleme az a fajta szkepticizmus, amely az emberi elmével, megismerési képességgel

kapcsolatos véleményében jelenik meg. A hayeki életmű egyik legfontosabb darabja *Sensory Order* (Az érzékelés rendje, 1952) című műve, amely szerint az ész absztrakciós ereje nagyon korlátozott, nem képes a tradícióktól elszakadva önállóan alkotni, kialakítani az igazságosság elveit. A hagyományok neveltetésünkben, szocializációnkban játszott központi szerepét Rawls is elismeri, de Kantot követve ezen túllép és azt hangsúlyozza, hogy éppen ez a neveltetés teszi lehetővé számunkra, hogy racionálissá és autonómmá váljunk. Autonómmá abban az értelemben, hogy képessé váljunk a jó egy bizonyos felfogásának kialakítására - ezzel válunk ugyanis szabaddá. Szabadságunk abban áll, hogy meg tudjuk határozni mi a jó számunkra, hogy mit akarunk az életben - röviden képesek vagyunk egy racionális élet koncepció kialakítására, akár úgy, hogy felülbíráljuk és ha kell megváltoztatjuk eddigi felfogásunkat. Az emberek morális egyenlőségének rawlsi eszménye tehát képesség-alapú, azon az alapon tekinti az egyéneket egyenlőnek, hogy azok azonos képességekkel rendelkeznek. "Az erkölcsi személyeknek két megkülönböztető vonása van: egyrészt képesek (ésszerű életcél formájában) a jó saját felfogásának kialakítására (s feltesszük, hogy ezt ki is alakítják); másrészt képesek – legalábbis elemi fokon – igazságérzet, vagyis egy arra vonatkozó, rendszerint hathatós vágy kialakítására, hogy alkalmazzák és cselekedeteikben kövessék az igazságosság elveit (s feltesszük, hogy ezzel már rendelkeznek is)." (Rawls,1997,585)⁶

Hayek számára viszont a hagyomány olyan felgyülemlett tudást testesít meg, amely segítségével az egyén sokkal inkább képes élete vezetésére, anélkül, hogy mindig tudatában lenne annak, hogy miért is helyes az ahogyan cselekszik. Az elme nem valami független entitás, hanem a tradíciókba mélyen beágyazott, a kulturális evolúció terméke, azaz egyáltalán nem független motiváló erő. Ebből egyenesen következik egyrészt az, hogy az olyan spontán intézmények, mint a nyelv, a morál, a törvények nem foghatók fel és így nem tervezhetők meg az elme által, másrészt az, hogy a ráció gyenge 'eszköz', amely önmagában nem képes a jó önálló koncepciójának megalkotására (Hayek,1976,32). Ez a racionalizmus-ellenes érvelés az individualizmus valódi jellegét világítja meg:

"Az a racionalizmus-ellenes megközelítés - amely *az embert nem racionális és értelmes, hanem nagymértékben irracionális és esendő lénynek tekinti*, akinek az egyéni hibái csupán társadalmi folyamat révén javíthatók ki, s amely arra törekszik, hogy a legjobbat hozza ki egy nagyon tökéletlen anyagból - valószínűleg az angol individualizmus legjellegzetesebb vonása." (Hayek,1995,445)

Mindenkinek el kell fogadnia ezeket a korlátokat - tudatában kell lennie annak, hogy az ember

⁶ Rawls képesség-központú egyenlőség definíciójának kritikáját lásd Gregory Vlastos: Justice and Equality, in. Jeremy Waldron (ed.): *Theories of Rights*, Oxford University Press, Oxford, 1984 (1962), pp.41-77

nem szabadulhat fel a spontán rendként (Hayek,1973,41) felfogott társadalom kötelékéből, és ez így jó, mert ha elfogadjuk a racionalitás, az ész felsőbbrendűségét, akkor már megtettük az első lépést a totalitarizmushoz vezető úton. A hayeki érvelés racionalizmus-ellenes éle eddig teljesen egyértelmű és könnyen szembeállítható Rawls kantiánus felfogásával. A helyzet azonban két okból sem ilyen egyszerű: egyrészt a racionalizmust bíráló és konstruktivizmus ellenes elemek mellett számos racionális/konstruktivista (kanti és haszonlevű) elem is található a hayeki elméletben, másrészt érvelésének konzervatív elemei nemcsak saját elveivel kerülhetnek ellentmondásba, hanem a liberalizmus klasszikusnak tekintett téziseivel is.

A racionális elemek több ponton is megtalálhatók Hayek elméletében. A felszínen például ott vannak azok az érvek és megjegyzések, amelyeket a fejlődés szerepével, lehetőségével, az irányával kapcsolatban kifejt. A mélyben ott vannak a szabadság kiteljesedésével, a törvények szerepével, a szabadság-törvények uralma-kényszer-autonómia négyes kapcsolatrendszerével, vagy a piac jelentőségével kapcsolatos gondolatai. Hayek elismeri, sőt hangsúlyozza a fejlődés jelentőségét, és olyan általános elvek megalkotására törekszik, amelyek képesek utat mutatni a politikai cselekedeteknek - ez pedig nem vall konzervatív intenciókra (Hayek,1960,398,411). Nem veti el a társadalom fejlődésének racionális befolyásolását sem, csak ennek korlátait hangsúlyozza. A hayeki konstruktivizmus talán legjobb példáját a *Law, Legislation and Liberty*-ben ("Törvény, törvénykezés és szabadság") találhatjuk:

“Az ezekben a kötetekben kifejtett gondolatok célja...az volt, hogy útmutatást adjunk a kormányzat jelenlegi formájának megváltoztatásához, és egy olyan intellektuális eszköz megtervezéséhez, amelyet igénybe vehetünk, ha nem lesz már más választásunk, mint hogy a diktatúra kialakulását megelőzendő a jelenlegi struktúrát valamilyen jobb formával helyettesítsük. A kormányzat mindig intellektuális tervezés eredményeként jön létre. Ha képesek vagyunk olyan formát kölcsönözni neki, amelynek keretében alkalmassá válik a társadalom szabad fejlődését biztosítani anélkül, hogy bárkinek megadnánk a lehetőséget a felette való kontroll gyakorlására, akkor joggal remélhetjük, hogy a társadalom fejlődése folytatódik.” (Hayek,1978,152)

A fejlődés Hayek számára egyébként is önmagáért és nem valamilyen cél elérése szempontjából érdekes. Ez az önmagáért való fejlődés teszi lehetővé szabadságunk kiteljesedését, a tudás felhalmozódását, a cselekedeteinket részben szabályozó ész kiteljesedéseként. Hayek negatívan határozza meg a szabadságot: a szabadság mentességet jelent a kényszertől, ami akkor lép fel, ha mások akaratának kell engedelmessé válnunk, ahelyett, hogy saját céljainkat követnénk. A törvények itt lépnek be a képbe: az általános és

absztrakt törvények szerepe pontosan abban van, hogy kijelölik azt a szférát, amelyen belül az egyén nincs kitéve mások kényszerítő akaratának és ezáltal szabad. Ezen érvelés mögött egy olyan személy képe áll, aki képes saját értékei alapján saját jóval kapcsolatos koncepcióját megalkotni, és ez alapján cselekedni. Hayek a kényszer meghatározásakor például így ír:

“[a kényszer] alatt az egyén környezetének vagy körülményeinek olyan mások általi irányítását értjük, amelynek következtében a nagyobb rosszat elkerülendő *nem saját koherens elképzeléseinek, hanem mások akaratának megfelelően cselekszik*...[a kényszer] lehetetlenné teszi az egyén számára, hogy *gondolkodó és értékei alapján cselekedő lényként* létezzen és mások céljainak elérése érdekében cselekvő eszközzé alacsonyítja le.” (Hayek,1960,20-21)

Az ebben az értelemben autonómként felfogott személy szabadsága akkor teljesebben ki, ha olyan törvényeknek kellene megfelelnie, amelyeket önmagának ad. Ez a határozottan kanti gondolat tehát, ha rejtetten is szintén megjelenik a hayeki gondolatokban. Mindez megegyezik a rawlsi koncepcióval, amely szerint szabadok vagyunk abban az értelemben, hogy morális törvényeket követünk - olyan törvényeket, amelyeket, mint szabad és egyenlő személyek egy hipotetikus helyzetben választanánk. Ezek a törvények kanti értelemben vett kategorikus imperatívusznak tekinthetők, amelyeket az emberek mindenkor, minden körülmények között céljaiktól függetlenül követnek.

A különbség Rawls és Hayek között abból fakad, hogy míg ez a gondolatmenet szervesen illeszkedik az igazságosság rawlsi koncepciójába, addig a hayeki rendszerben ellentmond a tudat korlátozottságára építő antiracionalista érvelésnek. Eszerint, ahogy azt láthattuk, a törvények az emberi elme által nem alkothatók meg, azokat intézmények testesítik meg, az emberek csak felfedezni képesek őket. Ez az érvelés rövidre zárja nem csak az igazságosság elveinek megalkotásával kapcsolatos elképzeléseket, nem csak ellentmond saját szabadságfogalmának, hanem lehetetlenné teszi bármely értékelésre alkalmas kritérium megalkotását is - mert hogyan adhatnánk magunknak törvényeket, ha nem vagyunk arra képesek, hogy felfogjuk őket. Ráadásul Hayek hume-i szkepticizmusa megkérdőjelezi bizonyos klasszikus liberális elvek létjogosultságát is. Két ilyen központi jelentőségű elemet különböztethetünk meg (Forsyth,1988,236-37):

- Az ember lényege a szabadság, a függetlenség, nélkülük csupán mechanizmus, beszélő gép.
- Az ember életét racionális, az ész által meghatározott törvények szabályozzák.

A liberális elmélet szerint a liberális személyiség, csakúgy mint Rawlsnál, rendelkezik a jó megismerésének képességével, aktív, a célok kitűzésében és elérésében találja meg élete értelmét. Ezen kívül racionális és érzelmileg szabad. Az előbbi értelmében képes saját

preferenciái alapján a fennálló lehetőségek között választani és ezen maximalizálási hajlamát egyrészt önmaga (morális viselkedés), másrészt a társadalom korlátozza (az együttműködés eszméje). Az utóbbi értelmében pedig érzelmeinek tárgyát is maga választja meg. A kötelekeket ő maga és nem a társadalom hozza létre, viselkedését társadalmi szerepek nem korlátozzák, az egyén elsődleges a közösséggel szemben. (Gauthier,1992,145-60)

Anélkül, hogy részletesen megvizsgálánánk az utóbbi viszony hayeki és rawlsi értelmezését röviden áttekintjük ezeket a követelményeket. Nem az a kérdés, hogy a hayeki elmélet egésze megfelel-e a liberalizmus személyl kapcsolatos kritériumának, nyilván vannak olyan részei (pl. kantiánus elemek) elméletének, amelyek teljesítik ezeket a követelményeket. Számunkra most az a fontos, hogy milyen következményei vannak az antiracionalista, konzervatív elemeknek a hayeki liberalizmus egészére, eltekintve a többi morálfilozófiai elemtől. Ha csak a hayeki gondolatmenet konzervatív részét tekintjük, figyelembe vesszük a spontán rend szerepéről és jelentőségéről alkotott nézeteit, akkor egy valódi konzervatív világkép bontakozik ki előttünk. A társadalmi folyamatokba, a tradíciókba beékelődött személy és egy átfogó, organikus társadalomkép jelenik meg előttünk. Ebben a társadalomban az egyén nem alakítója, hanem elszenvedője, jobb esetben élvezője azoknak a folyamatoknak, amelyek számára többnyire felfoghatatlanok és befolyásolhatatlanok. Tudatában van korlátainak, meg sem próbál ezen változtatni, beletörődik a spontán rendként felfogott társadalom dominanciájába, és nem csak, hogy nem próbál változtatni helyzetén, hanem még veszélyesnek is tart minden erre irányuló kísérletet. A formális igazságosság, vagy ahogy Rawls találóan nevezi a „rendszernek való engedelmesség” olyan oldala a hayeki gondolkodásnak, amely alapként (procedurális igazságosság) nagyon jól működik, de amely értékelő kritérium nélkül könnyen az egyének elnyomásához vezethet, hisz az ember szabadsága alárendelődhet a spontán folyamatoknak.

Ahhoz azonban, hogy Hayek ilyen kritériumokat alkothasson, fel kellene adnia pesszimista látásmódját, Humetól kölcsönzött szkepticizmusát. Nyilvánvaló ugyanis, hogy az így felsejlő ideál nem felel meg a liberalizmus fentebb ismertett személy-felfogásának; nem sok közös eleme van azzal az ideállal, amely szerint az ember a fontos, minden rajta keresztül, mint értelmes, önálló, független és szabad lényen keresztül történik. Az individuum ebben a felfogásban nem alárendeltje, hanem éppen ellenkezőleg mozgatója a folyamatoknak, nem a társadalom alárendelt része, hanem alkotója. Az egyén önmagában és önmagáért vett morális lényegének, és függetlenségének szószólója a liberalizmus. Nem kétséges persze, hogy Hayek nem osztozik a konzervativizmus egyén és társadalom felfogásának alávetettséget hangsúlyozó világképében. Erre utalnak saját elméletének kanti és haszonelvű elemei (ezek

egy részéről már tettünk említést, a többire a későbbiekben kerül sor), de az igazságosság elveinek megismerhetetlenségét hangsúlyozó sorai mégis ez ellen vallanak. Tehát elvethetjük ugyan a hayeki elmélet konzervativizmusának vádját, de a hayeki elméleten belüli konfliktus, az antiracionalista, konstruktivizmus-ellenes és a konstruktivista, klasszikus liberális és kantianus elemekre hagyatkozó elemek feszültsége ettől még fennmarad.

I.2.2. Individualizmus és egyenlőség Hayek és Rawls elméletében

Hayek igazságosság elleni érvei, ha elfogadjuk őket külön-külön is megsemmisítő hatással vannak a társadalmi igazságosság eszméjére. Az első, antiracionális, konzervatív jellegű ellenérv megvonja az egyénektől az absztrakt és általános, mindenkire vonatkozó törvények megalkotásának lehetőségét és azt a spontán módon (evolúció) kifejlődő intézmények hatáskörébe helyezi át. Eszerint az igazságosság elvei csakis egyedi szabályok és elosztást szabályozó rendeletek lehetnek, amelyek - mondja Hayek - növelik az emberekre gyakorolt kényszer nagyságát, és ez által korlátozzák szabadságukat. Eltekintve most ezen érvelés már bemutatott veszélyes következményeitől, és elfogadva mindazt, amit Hayek az emberi elme és felfogóképesség korlátairól feltételez ez az érv, nem kétséges, súlyos csapást mér bármely az igazságosság elveinek megalkotását célul kitűző elméletre.

Az ezen szakasz tárgyát képező második érv más oldalról ugyan, de hasonló vehemenciával közelíti meg az igazságosság megismerhetőségének lehetőségét. Eszerint az intézményekben (tágan értelmezve, ideértve a hagyományokat, normákat stb.) megtestesülő igazságosság folyamatosan változik. A spontán rend szerepe éppen ez: az igazságosságot közvetlenül megtestesítő törvényeket⁷ ezek keretében fedezzük fel és gyarapítjuk velük tudásunkat. Folyamatosan változó jellegéből következően azonos tartalmú igazságérzet nem létezik, az intézmények nem az igazságosság valamilyen féle közös elméletét testesítik meg. Nincs „*common sense*”, amelynek megtalálása egy igazságosság elmélet feladata lenne. Nemcsak arról van tehát szó Hayek szerint, hogy az igazságosság elvei elménk korlátozottsága következtében nem ismerhetők meg és csak az evolutív úton kifejlődő intézmények keretében fedezhetők fel (s így is csak egy részük), hanem arról is, hogy nincs is mit megtalálni, tehát nem is érdemes keresni. Ezzel Hayek végső dőfést ad az igazságosság megalkotására „szakosodó” elméleteknek. Amíg ugyanis Rawls elméletének kulcs eleme az a feltevés, hogy minden emberben lakozik valami közös, amely alapján megalkotható a

⁷ Hayeknél az absztrakt, általános és mindenkire érvényes törvények a jogosultságokat (szabadságot) elosztó igazságosságot közvetlenül jelenítik meg és biztosítják, míg Rawlsnál (és Kantnál) ezt a szerepet az igazságosság elvei töltik be: ők határozzák meg jogosultságainkat, a törvények feladata ezek védelme. Ezt oly módon látják el, hogy az igazságosság elvei alapján alkotjuk meg őket.

személy egy olyan koncepciója, hogy már csak az igazságosság elveihez elvezető procedúrára van szükség, addig Hayek szerint ez a képesség önmagában nem garantál konvergenciát. Ebből is látható, hogy a két szerző igazságossággal kapcsolatos véleménye közötti különbség végső soron az emberek egyenlőségéről alkotott koncepciójukra vezethető vissza; egészen pontosan annak a képességnek a meglétére és tartalmára, hogy az emberek képesek-e saját jóról alkotott koncepciójuk megalkotására és követésére. Ez a képesség tesz minket egyenlővé és teszi lehetővé Rawls számára elméletének megalapozását.

Rawls szerint az emberek egyenlőségének három szintje van. Az első szint a szabályok közös rendszerére alapoz, és azonos a formális igazságosság már ismertetett felfogásával. Alapelve a szabályok részrehajlás nélküli alkalmazása, a hasonló esetek hasonlóan való kezelése. A második szint szerint egyenlők vagyunk abban a tekintetben, hogy mindenki azonos jogokkal rendelkezik, amelyeket - legalábbis a rawlsi rendszerben - az igazságosság elvei határoznak meg. A harmadik szint - és ez az a szint, ahová Hayek már biztos, hogy nem követi Rawlst - az emberek erkölcsi személyként történő felfogását jeleníti meg, azaz arra a feltevésre épít, miszerint minden emberben van valami közös, ami végső soron mint morális lényeket egyenlővé teszi őket. Mint láthattuk, ez két képességet foglal magába: a jó megalkotásának képességét illetve az igazságérzet képességét. Az egyének, mint erkölcsi személyek tehát egyenlő tiszteletre és figyelemre jogosultak.⁸ (Rawls,1997,676) Az elosztás tekintetében ez azt jelenti, hogy egyetlen ember élete sem fontosabb a másikinál, ezért senki sem jogosult több erőforrásra másnál. Természetesen senki sem vitatja, hogy a valós életben nem egyenlők, a lényeg azonban az, hogy ezen egyenlőtlenség ellenére senki sem jogosult többre, egyetlen ember sem egyenlőbb a másikinál. Ez a rawlsi elmélet talán legfőbb üzenete.

Ha ezek a feltételek teljesülnek, már pedig a méltányosságként felfogott igazságosság koncepciójának egyik központi feltevése ez, akkor már csak egy procedúrára van szükség, amely során a mindenkiben megtalálható elemek segítségével (és persze feltételezve, hogy képesek vagyunk megismerni ezeket az elveket) az igazságosság elvei megalkothatók (Rawls,1996,416,519). Ezt a folyamatot nevezi Rawls kantiánus konstruktivizmusnak, később pedig - kritikák hatására - politikainak. A megfelelő procedúrát pedig az „eredeti helyzet” koncepciójában találta meg. Szerepe nem más, mint olyan körülmények modellezése,

⁸ Itt fontos hangsúlyozni, hogy az egyenlő tisztelet és megbecsülés elve derivatív elem Rawls egyenlőség definíciójában, azaz következmény s nem alap az igazságosság elveinek megalkotásakor. “Az igazságosság elmélete, írja, helyet biztosít ezeknek az eszméknek, de nem indulhat ki ezekből. Az eredeti helyzet vagy bármely egyéb hasonló konstrukció értelmezése óhatatlanul bonyolulttá válik, ha a személyek tiszteletére és az egyenlőség természeti alapjaira vonatkozó fogalmainkat a legátfogóbb szinten vezetjük be az elemzésbe.”

amelyben az emberek morális egyenlősége biztosítható: így érhető el ugyanis, hogy megegyezésük méltányos legyen. Ezt biztosítja a „tudatlanság fátyla”, amely révén Rawls képes megfosztani az embereket összes morálisan önkényes esetlegességeiktől (tehetség, hatalom stb.). Rawls szavaival élve: “e feltételek célja nyilvánvalóan annak kifejezése, hogy az emberi lények, mint erkölcsi személyek - mint a jóról alkotott saját felfogással rendelkező és igazságérzetre képes teremtmények - egyenlők.” (Rawls,1997,39) Vegyük észre: Rawls konstruktivizmusa nem csak azt feltételezi, hogy az emberek rendelkeznek ezzel a képességgel, hanem azt is, hogy erre alapozva képesek megegyezésre jutni az igazságosság elveiben. Az érvelés tehát két érvre bontható fel: (1) az emberek morálisan egyenlők, abban az értelemben, hogy mindannyian rendelkeznek bizonyos képességekkel és (2) ezen képességek egy megfelelő procedúrával modellezve az igazságosság elveiben konvergálnak, azok megalkotásához vezetnek. Amit Hayek tagad, legalábbis az én interpretációmban, az az, hogy a konvergencia nem valósulhat meg, s ezért az egyének erkölcsi egyenlősége azok törvény előtti egyenlőségében fejeződik ki.

I.2.3. Az igazságérzet és az összehangolás egyensúlya

Hayek két ponton is szembe szállna Rawls érvelésével. Egyrészt az emberek igazságérzete számára nem más, mint az intézményekben megtestesülő rejtett törvények követésének képessége. A törvények egy részét szavakba öntik, más részük ugyanakkor örökre kimondatlan marad. Ráadásul folyamatosan újak születnek, és régiek tűnnek le, illetve a kimondott és kimondatlan törvények egymásra is hatással vannak. A törvények ezen folyamatosan változó, dinamikus rendszerében Hayek szerint nagyon nehéz az egyének igazságosságérzetére hagyatkozni, hiszen az tökéletlen, és csak a szabályok részleges megismerésére képes. Másrészt nem létezik közös, mindenki által osztott igazságosság: az egyének között az igazságosság kérdésében jelentős nézetkülönbségek vannak, amelyek megakadályozzák a konszenzus kialakítását. Ahhoz, hogy ezekre a kritikákra választ adjunk vissza kell kanyarodnunk Rawls elméletéhez.

Hayek tulajdonképpen a valós világ tényeivel szembesíti Rawls elgondolásait, aki azonban tudatosan vállalja ezt a kihívást. Maga is, rögtön könyve elején fontos megkülönböztetéssel él az ideális és a nem ideális világot között. Mindkettőt mérsékelt szűkösség és mérsékelt altruizmus jellemzi, ezek azok a feltételek, amelyek közt az igazságosság releváns kérdéssé válhat egyáltalán.⁹ (Rawls,1997,162-63) Ugyanakkor a két

⁹ Mérsékelt szűkösség alatt értem azt, hogy minden ember minden egyes szükséglete nem elégíthető ki, ugyanakkor mindenki számára biztosítható valamiféle szociális minimum. Mérsékelt altruizmus alatt pedig azt

világ minden egyébben különbözik. A valós világban az emberek nem engedelmeskednek feltétlenül a szabályoknak, azaz nem teljesül az ideális világ jól rendezett társadalmára jellemző szigorú szabálykövetés. Ráadásul azt is el kell ismernünk – mondja Rawls – hogy az emberekben fellelhető igazságérzet lehet gyengébb, erősebb, sőt egyes emberekből hiányozhat is. Ez látszólag romba dönti mindazt, amiről eddig szó volt: hiszen közös, mindenkiben fellelhető igazságérzet nélkül nincs esély az igazságosság elveinek megalkotására, és a hayeki kritika győzedelmeskedik. A helyzet azonban nem ilyen egyszerű – köszönhetően egy fontos elemnek, amelyre eddig nem fordítottunk kellő figyelmet. Nem arról van szó ugyanis, hogy igazságérzetünk valamiféle társadalmi termék lenne, amely az ideális társadalom jellemzőinek hiányában bizonytalanná válik. Rawls szerint a társadalom nem formálhatja teljesen a magára az egyént – annak pszichológiai hajlamai változhatnak, de nem határtalanul. Az igazságosság pedig pontosan azon része az emberi természetnek, amely nem gyarmatosítható a társadalom által, “rendes társadalmi körülmények között s bizonyos életkoron túl minden – kellő értelmi képességekkel rendelkező – emberben kifejlődik az igazságérzet.”(Rawls,1997,70,Kis,1998,5-8) Az ily módon kialakuló igazságérzet pedig már betöltheti azt a szerepet, amellyel kimondva-kimondatlanul eddig is felruháztuk: az igazságérzet az “a híd, mely összeköti a való világot az ideális elmélet világával.” (Uo.,8)

A két világ különbözősége azonban nem merül ki az eddigi két pontban; még van egy harmadik eltérés is, amely egyben rávilágít Rawls elméletének egy másik kulcs elemére, amelyet ő az „összehangolás egyensúlyának” nevez. Az emberek a valós világban ugyanis ha rendelkeznek is az igazságérzettel, az igazságosság alatt mást és mást is érthetnek. A társadalmat, a nem jól berendezett társadalmat tehát nem csak az igazságtalanság ténye, hanem az emberek által képviselt különböző igazságosság koncepciók is megosztják. A valós világra nem jellemző az, amit Rawls az igazságosság publikus felfogásának nevez: az ideális világban az emberek egyetértenek és elfogadják az intézmények által képviselt igazságosság koncepciót. (Rawls,1997,23) A valós világban ugyanakkor ez a feltétel nem teljesül. Eltérő nézetek és vélemények léteznek, amelyek legalábbis kiinduló helyzetben nem biztos, hogy közelednek egymáshoz. Ennek a helyzetnek a megoldására vezette be Rawls az összehangolás egyensúlyának fogalmát.¹⁰ Ebben az egyensúlyi pontban az emberek ítéletei és elvei egybeesnek. A hozzá vezető folyamatot így írja le Rawls:

értjük, hogy az emberek sem nem teljesen önzők, sem nem teljesen önzetlenek.

¹⁰ Írásomban Krokovay Zsolt fordítása helyett Kis János terminusát használom. Úgy vélem ugyanis, hogy a rawlsi terminus (reflective equilibrium) tartalmát jobban érzékelteti az „összehangolás”, mint az „átgondolás” terminusa, mivel a rawlsi koncepció lényegét elveink összehangolása jelenti, melynek a formája kétségtelenül azok át gondolása, de a hangsúly nem azon van.

"Előre és hátra mozogva - hol a szerződés körülményein változtatva, hol pedig ítéleteinket visszavonva és az elvekhez igazítva - előbb-utóbb megtaláljuk majd azt a leírást, amely egyfelől elfogadható elveket fejez ki, másfelől a kellően kidolgozott és összehangolt, átgondolt ítéleteinknek megfelelő elveket eredményez. Ezt az állapotot nevezem az átgondolás egyensúlyának." (Uo.,41)

Ebben a pontban tehát az egyén, miután megismert, megvizsgált, elutasított vagy elfogadott számos igazságossággal kapcsolatos elvet képessé válik igazságérzetének megfelelő elvek kialakítására. Rawls szerint tehát a mindenkinben megtalálható eszmények (egyén és társadalom) segítségével, egy a közös morális elemekre redukált szinten megalkothatók az igazságosság elvei. Ezen a szinten az egyén és a társadalom igazságosságról alkotott vélekedései egybeesnek, és az egyén vélekedései megjelenítik ezeket az elveket. Így válnak az igazságosság egyes egyén által elfogadott elvei Rawls szerint objektívvá, olyan elvekké, amelyeket egy azonos nézőpontból mindannyian elfogadnánk:

"[Ebben a nézőpontban] nem a magunk helyzete alapján vesszük szemügyre a társadalmi rendet, hanem olyan nézőpontból, amelyet mindenki a sajátjaként elfogadhat. Ebben az értelemben nézzük társadalmunkat és helyünket objektíven: másokkal közös nézőpontból, s nem a magunk szemszögéből ítélkezünk. Erkölcsi elveink és meggyőződéseink így annyiban objektívek, amennyiben ezzel az általános nézőponttal alakítottuk ki és ellenőriztük őket, s amennyiben a mellettük szóló érveket az eredeti helyzet gondolatában kifejeződő korlátozások alapján értékeltük." (Uo.,599)

Mindazonáltal ez a folyamat hosszadalmas és bonyolult, tulajdonképpen az *Elmélet* teljes három fejezetét kitölti. Rawls látszólag ugyanis két irányú bizonyítását adja az igazságosság elveinek, valójában azonban a két út egy konstrukcióban, az összehangolás egyensúlyának tágan értelmezett felfogásában egyesül elméletében.¹¹ Az erkölcsi igazolás ezen módszerének (melynek angol elnevezése találóan 'coherentism', azaz koherencia-tan) lényege az, hogy kiindulva általános és partikuláris ítéleteinkből majd figyelembe véve olyan, a háttérben rejtőző elméleteket, mint a személy és a társadalom fogalma végül eljutunk arra pontra, ahol elveink, vélekedéseink egybeesnek, vagy legalábbis erősen összefüggnek bizonyos erkölcsi elvekkel. Az első lépés tehát intuitív: mindenkinek van elképzelése arról, hogy mit is jelent a méltányosság az elosztás tekintetében, hogy ki és milyen alapon a javak mekkora hányadára tarthat igényt. Szintén vannak elképzeléseink arról, hogy mi sérti és mi nem sérti az emberek szabadságát: nagy valószínűséggel elvetjük a rabszolgaság intézményét, és az emberek kizsákmányolásával sem értünk egyet. Ha mindezen ítéleteinket egybevetjük

¹¹ Ebben a tekintetben azonban maga Rawls sem explicit – legalábbis ami az *Elmélet* strukturáját illeti. Egy helyen mindazonáltal már megjelenik a kétfajta összehangolási egyensúly fogalma, akkor amikor Rawls első és második típusú egyensúlyról beszél. Ld. Rawls[1997],74 A megkülönböztetés pedig először Independence of Moral Theory c. írásában jelenik meg. Ld. John Rawls: Independence of Moral Theory, in. Samuel-Freeman (eds.): *John Rawls, Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999 (1975), pp. 286-302 A

általános elveinkkel, illetve bizonyos erkölcsi elvekkkel, amelyeket osztunk, és megpróbáljuk összeegyeztetni azokat, akkor előbb vagy utóbb eljutunk egy olyan egyensúlyi állapotba, ahol megfontolt ítéleteink (partikuláris ítéletek, amelyeket általános elveink fényében felülvizsgáltunk megfelelő körülmények között) és erkölcsi elveink egybeesnek, közöttük erős koherencia alakult ki. Ezt az állapotot nevezi Rawls a szűk összehangolás egyensúlyának (narrow reflective equilibrium). (Rawls,1975,288-91)¹²

Ezzel akár be is fejezhetnénk az igazságosság elveinek tárgyalását és vannak is olyan szerzők, akik a rawlsi szerződéselméleti apparátust feleslegesnek, vagy legalábbis az elmélet szempontjából elhagyhatónak tartják. (Kymlicka,1990,67-70;1991,193-95) Rawls ugyanis a könyv számos helyén utal arra, hogy az eredeti helyzet tulajdonképpen egy olyan konstrukció, amelyet 'úgy akarunk meghatározni, hogy a kívánt megoldást kapjuk.' Minden lehetséges igazságosság koncepcióhoz tartozik egy speciálisan meghatározott kiinduló állapot, amely pontosan azokat az elveket eredményezi, amelyeket akarunk. Ennek az analógiájára az eredeti helyzet sem más, mint egy mesterséges konstrukció, melynek meghatározásához már előre szükség van az igazságosság elveire. Maga a szerződéses érvelés tehát tulajdonképpen felesleges, hiszen, bár képes az elvek pontos kifejtésére és tisztázására, már megalkotása előtt tudjuk, hogy átgondolt ítéleteinknek mely elvek felelnek meg és ezek milyen típusú kiinduló állapotot igényelnek. Ez a felfogás azonban félreérti Rawls, és általában az ún. tág átgondolási egyensúly (wide reflective equilibrium) koherentista koncepcióját. Abból indul ki, hogy az eredeti helyzet körülményei nem gazdagítják új elemmel az átgondolási folyamatot; a feltételek ebben a felfogásban tulajdonképpen nem mások mint átgondolt ítéleteink meghosszabbításai. A szerződés azonban ennél sokkal bonyolultabb szerepet tölt be az *Elméletben*, azáltal, hogy körülményei, azaz olyan feltételek mint a tudatlanság fátyla vagy más motivációs és formális kikötések mind mögöttes, Norman Daniels által 'mélynek' nevezett elméletek implikációi. Külön elemet jelentenek tehát s nem azonosak átgondolt

témának kiterjedt irodalma van, amelyet jelen írásban is felhasználunk.

¹² A rawlsi metodológia ismertetésekor az alábbi cikkekre hagyatkozom. Norman Daniels: Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics, in. *The Journal of Philosophy*, 76, 1979, pp. 256-82; On Some Methods of Ethics and Linguistics, in. *Philosophical Studies*, 37, 1980, pp. 21-36; Reflective Equilibrium and Archimedean Points, in. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. X, Number 1, March 1980, pp. 83-103. Daniels a szűk összehangolás egyensúlyát részleges összehangolási egyensúlynak nevezi. Rajta kívül említést érdemel még Walter Sinnott-Armstrong: Moral Skepticism and Justification, in. Sinnott-Armstrong, Walter-Timmons, Mark (eds.): *Moral Knowledge, New Readings in Moral Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, 1996, pp. 140-144, 166-170. Illetve Kai Nielsen következő cikkei, Margaret Holmgren: The Wide and Narrow Reflective Equilibrium, in. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 19, Number 1, March 1989, pp. 43-60; Kai Nielsen: Relativism and Wide Reflective Equilibrium, in. *Monist*, Vol. 76, Issue 3, 1993, pp. 316-32. Végül támaszkodtam az alábbi magyar szerzők írásaira Kis János: Az igazságosság elmélete, John Rawls magyarul, in. *Világosság*, 8-9, 1998, pp. 3-65; Huoranszki Ferenc: Liberális egalitarianizmus, in. *Világosság*, 8-9, 1994, pp. 43-52.

ítéleteinkkel: olyan általánosan elfogadott elvek tartoznak ide mint a személy fogalma, a társadalom együttműködéséül való felfogása, a jól rendezett társadalom fogalma valamint a procedurális igazságosság koncepciója. Az eredeti helyzet tehát nem más, ahogy azt már mások is megfogalmazták (Dworkin,1989; Scanlon,1989; Lyons,1989; Morris,1996, 215-21), mint ezen elvek pontosabb megfogalmazása, követelményeik felszínre hozása. Egy közbülső lépés, amely a mély elmélet és annak implikációi között foglal helyet. (Rawls,1997,42)

Az elvek alapvető jellemzője tehát az, Daniels követve, hogy függetlenek (ha nem is teljes mértékben) átgondolt ítéleteinktől. Ezáltal az eredeti állapotban elfogadott elvek igen jelentős alátámasztásra tesznek szert, hiszen nemcsak átgondolt ítéleteinkkel, hanem ezekkel a mindenki által elfogadott elvekkel is összhangban vannak. Végül pedig, tovább erősítve ezt a tendenciát, a szerződés feltételei saját megalapozással rendelkeznek, nem légből kapottak, hanem filozófiai bizonyítás eredményei, amely bizonyítás az említett mély elméletekből vezethető le. Ezért mondhatja Rawls, hogy “a javasolt elmélet más ismert tanoknál jobban megfelel átgondolt meggyőződéseink sarokpontjainak, s hogy ítéleteink olyan módosításához vezet, amelynek eredményeként a dolgok átgondolása után irányuk kielégítőbbnek látszik.” (Rawls,1997,669) Ily módon tehát egy egyén Rawls elméletében, akinek a gondolkodását az eredeti helyzet modellezi¹³három egymással összhangban lévő elv együttesével rendelkezik: egyrészt saját átgondolt ítéleteivel, másrészt az általa is osztott háttér elméletekkel (mély elméletek), harmadrészt pedig az igazságosság elveivel. Alapvetően három előnye van tehát a tág összehangolási egyensúly koncepciójának: (1) hozzájárul átgondolt ítéleteink kezdeti hihetőbbé tételéhez; (2) az igazságosság elveit így olyan elméletek is alátámasztják, amelyek szélesebb körben elfogadottak, mint átgondolt ítéleteink; (3) így elkerülhetővé válik átgondolt ítéleteink általánosítása.

Azzal tehát, hogy a feltételek függetlenek a tág összehangolás egyensúlya nemcsak azt teszi lehetővé, hogy pontosabban fejezzük ki kezdeti átgondolt ítéleteinket, hanem azt is, hogy bizonyításokat dolgozzunk egyik vagy másik elv mellett. A bizonyítások felszínre hozzák az adott elv előnyeit és hátrányait, és teszik mindezt egy olyan kiinduló állapotban, melynek feltételei maguk is saját megalapozással rendelkeznek a mögöttes elméletek révén. Ezzel elkerülhető annak veszélye (bár ezt Rawls maga nem említi), hogy a szűk, vagy - ahogy Daniels nevezi - részleges összehangolási egyensúly utáni lehetséges ellentétek (több ilyen egyensúly létezik) fennmaradjanak.¹⁴ (Uo.,672) Persze, ahogy azt Rawls is elismeri, erre

¹³ Ez egy másik fontos elem, amely nem annyira egyértelmű az *Elméletben*. Az tudniillik, hogy a szerződés egy egyén gondolkodását mutatja be, s ezért, ahogy azt a *Politikai Liberalizmusban* Rawls írja, az eredeti helyzet nem más mint a reprezentáció eszköze (device of representation).

¹⁴ Rawls maga inkább tagadni látszik ezt a lehetőséget, mondván, hogy minden bizonyítás valamilyen

nincs garancia, de az általa prezentált módszer talán a legközelebb kerülhet ehhez az eszményi állapothoz (Uo.,75).

Az összehangolás egyensúlya és az igazságérzet tehát két kulcseleme a rawlsi elméletnek: az utóbbi biztosítja, hogy legyen valami közös az emberekben, valami, amely lehetővé teszi mindenki által elfogadható elvek megalkotását; az előbbi pedig gondoskodik róla, hogy az eltérő nézetek végül ilyen elvekben fejeződjenek ki. A koherentista metodológia ugyanis nem más, ahogy azt Joseph Raz írja (Rawls nyomán)¹⁵ mint igazságérzetünk belső felépítésének vizsgálata. Annak megmutatása, hogyha megpróbáljuk feltárni az említett elvek és nézetek összefüggéseit, akkor arra a megállapításra jutunk, hogy azokat bizonyos elvek, az igazságosság Rawls által preferált elvei kormányozzák. Más szóval az összehangolás egyensúlya a belé ágyazódó eredeti helyzet konstrukciójával az erkölcsi igazolás egy formája, amely képes az emberekben rejtőző igazságérzet megszólítására, ha kell, kialakítására. “Bármennyire vonzó is legyen más tekintetben az igazságosság valamely felfogása – mondja ugyanis Rawls – súlyosan fogyatékosnak tartják, ha az erkölcsi lélektan elvei szerint nem tudják létrehozni az emberi lényekben az azt követő cselekvés megkívánt vágyát.” (Uo.,530) Az igazolás tehát a méltányosságként felfogott igazságosság elméletében is átmegegy - utolsó fázisként - egy megvalósíthatósági vizsgálaton, melynek tétje az, hogy az adott elmélet képes-e az igazságos cselekvés iránti vágyat felkelteni az emberekben.¹⁶ Nagyon fontos az, és ez ugyancsak visszautal előző eszmefuttatásunkra, hogy ezt a munkát az elveknek kell elvégezniük; az egyéneknek nem más okból (baráti kapcsolatok, társadalmi elismerés), hanem az elvek által nyújtott igazolás miatt kell helyesen cselekedniük. Magához a legmagasabb rendű elvekhez kell kötődniük, s ezért azoknak olyanoknak kell lenniük, hogy képesek legyenek természetes érzelmeink megszólítására és megnyerésére. Az ilyen tan “először is azt vallja, hogy a legmagasabb rendű erkölcsi indíték az a vágy, hogy azt tegyünk, ami helyes és igazságos, mégpedig kizárólag azért mert helyes és igazságos. Másodszor feltételezi, hogy noha biztosan van erkölcsi értéke más indítékoknak is [...] ezek a vágyak erkölcsileg kevésbé

egyetértésből indul ki, én azonban, Razzal egyetértve, úgy gondolom, hogy ez nem feltétlenül van így. A háttér elméletek bevonása pontosan azt a célt szolgálja, hogy ezt a problémát felszámoljuk. Rawls is, némileg alátámasztva ezt a véleményt, egy ponton így ír: “Ézért foglaltuk bele az eredeti helyzet fogalmába az alapelvek megválasztásának különféle feltételeit, hisz úgy gondolkodtunk, hogy ha elég sok ilyen kikötést veszünk figyelembe, akkor nyilvánvalóvá válik, miért azt az egyet kell kiválasztanunk a bemutatott alternatívák közül.”

¹⁵ Raz, Joseph (1982), *The Claims of Reflective Equilibrium*, in: *Inquiry*, Vol. 25. pp. 315-318, illetve Rawls, TJ, 9§

¹⁶ Ne felejtjük el: mindez az erkölcsi munkamegosztás keretében történik. Ebből következően az igazságérzet révén az egyének képessé válnak egy adott szituáció vagy döntés igazságosságának megítélésére, mindennapi cselekedeteikben azonban követniük csak az igazságosság személyekre vonatkozó elveit kell, azaz fenn kell tartaniuk és támogatniuk az igazságos intézményrendszert. Ezt nevezi Rawls, ahogy azt már említettem, az igazságosság természetes kötelességének.

értékesek, mint az, amikor pusztán azért tesszük azt, ami helyes, mert helyes.” (Uo.,555). A két elem így kapcsolódik össze Rawls elméletében s teszi lehetővé egy koherens elmélet kidolgozását, amely képes választ adni Hayek kérdéseire.

A helyzet azonban közel sem ilyen rózsás. Bár Rawls azt állítja, hogy az egyensúlyi pontban megmaradó különbségek nem jelentősek ezt éppen a valós világ jelenségei kérdőjelezzik meg. A modern pluralista demokráciákban a világnézetek igen széles, változatos és gyakran egymásnak is ellentmondó köre alakult ki. Ebben a helyzetben két alternatíva mutatkozik: vagy egy bizonyos világnézet alapján, a többi teljes vagy részleges elnyomásával, a pluralizmus tulajdonképpeni megszüntetésével próbálunk meg egyensúlyt létrehozni; vagy pedig azt elfogadva megpróbáljuk kiszélesíteni a viták körét. Olyan a háttérben rejtőző nézetek felé fordulni, amelyeket előreláthatólag minden elmélet elfogad, amelyek alkalmasak az összehangolás egyensúlyának megteremtésére. Rawls ezzel könyvében expliciten nem foglalkozik, de rejtetten mégis ezt a stratégiát követi. Ennek jegyében vázolja fel a személy, valamint a társadalom egy bizonyos elméletét és vizsgálja meg azt, hogy az egyes igazságosság-felfogások mennyiben felelnek meg ezeknek a mögöttes elveknek. Ezek az elvek azonban, mint azt később maga is elismeri, nagy mértékben gyökereznek Kant liberális elméletében, amely nem tekinthető mindenki elfogadottnak vagy – reflektáció révén – elsajátíthatónak. Ezzel a problémával *Az igazságosság elmélete* nem foglalkozik, az csak később kerül Rawls látókörébe.¹⁷

A hayeki rendszerben, mint láthattuk, a Rawlséhoz reprezentáció nem lehetséges, mivel nincs mit reprezentálni: nincs közös vélekedés az igazságosságról, és ami van, azt is csak részlegesen vagyunk képesek artikulálni, így az nem alkalmazható az egyedi esetek igazságosságának végső megítélésére (Hayek,1975,124). Az egyén Hayeknél történelmi és társadalmi „termék”, szabálykövető lény, aki bár rendelkezik igazságérzettel és a jó megismerésének képességével, de ezen képessége olyannyira korlátozott, hogy jobban teszi ha a spontán folyamatok által megtestesített tudásra és tapasztalatra hagyatkozva lemond az igazságosság elveinek megkereséséről. Nincs értelme a rawlsihoz hasonló gondolat kísérleteknek; ugyanis nincs mit modellezni, az ember a társadalomban, a valós világban él, tudással és tehetséggel, hatalommal és erővel rendelkezik vagy nem rendelkezik; nincs értelme az egyéneket közös morális elemekre redukálni, mert nincs mit megtalálni, nem létezik azonos felépítésű igazságérzet. A hayeki elmélet ezen kettőssége az amely

¹⁷ Ez legutóbbi könyvének a *Politikai Liberalizmusnak* (Political Liberalism,1996) témája. Itt beszél Rawls egyfajta átfogó konszenzusról (*overlapping consensus*), amely pontosan ilyen a háttérben rejtőző elvekre épül. Erről s általában a rawlsi metodológiáról részletesebben írok *Erkölcsei igazolás és politikai kötelezettség* c. esszémben (megjelenés alatt, Akadémiai Kiadó).

vizsgálódásait a valós társadalom, valós embereinek szintjére vezérli, ahol mindent, az emberek minden tulajdonságait figyelembe kell venni, már pedig ebben az értelemben valóban nem létezik egyenlőség az emberek között. Hayek nem igazán törődik az emberek morális egyenlőségével, ugyanis saját az emberi tudás korlátozottságra, az igazságosság jellegére vonatkozó feltevései következtében, függetlenül attól, hogy rendelkezünk-e igazságérzettel vagy a jó megismerésének képességével mindannyian csak annyiban számítunk egyenlőnek, amennyiben a szabályok mindenkire ugyanolyan mértékben és kivétel nélkül vonatkoznak.

Talán még jobban érzékeltethető a két filozófus közötti különbség a Ronald Dworkintól kölcsönzött kategóriákban.¹⁸ (Dworkin,1985a,190) Szerinte az egyenlőségnek két lehetséges felfogása létezik, az alapján, hogy az állam miképpen viszonyul polgáraihoz. Az állam kezelheti az embereket egyenlőként és egyenlően. Az előbbi esetben oly módon viszonyul polgáraihoz, mint akik egyenlő tiszteletre és megbecsülésre (*equal concern and respect*) jogosultak. A második esetben az állam egyenlően kezeli állampolgárait, meg ha nem is tekinti őket egyenlőknek. Vegyük például azt az esetet, amikor egy ország két régióját egyaránt árvíz sújtotta. Ebben az esetben az állam, amely az első értelemben vett egyenlőség-koncepciót fogadja el, nagyobb segílyt fog adni annak a területnek, amelyik jelentősebb károkat szenvedett, ellentétben a második koncepcióval, amely szerint egyenlően kellene elosztani a rendelkezésére álló erőforrásokat. Ugyanígy kirajzolódik a különbség a két felfogás között, ha az amerikai egyetemi felvételi szabályokat tekintjük. Ha mindenkit egyenlőnek tekintünk, akkor a köztük lévő különbségek kiegyensúlyozása érdekében pozitív diszkriminációt alkalmazhatunk a rosszabb helyzetű (pl. fekete) diákokkal szemben. A második koncepció ezzel szemben nem fogadja el az ilyen és ehhez hasonló programok létjogosultságát. Dworkin szerint a két elv közül az első konstitutív, azaz az alapot jelenti, amelyre a második, mint derivátum ráépül. Hayek és Rawls az eddig elmondottak tükrében elég könnyen elhelyezhető ebben a rendszerben, hiszen Hayek maga is így vélekedik az emberek egyenlőségéről:

“Itt talán megemlíthetem, hogy *csupán azért kezelhetjük egyenlőként az embereket, mert valójában nem egyenlők*. Ha adottságait és hajlamait tekintve minden ember teljesen egyenlő lenne, akkor

¹⁸ A szerző a liberalizmus két fő koncepcióját különbözteti meg. A semlegességen alapuló liberalizmus szerint az állam nem foglalhat állást morális kérdésekben és csak annyi egyenlőség lehetséges a társadalomban, amely ezen elvnek megfelel. Egyfajta morális szkepticizmust testesít meg, amelynek következtében inkább negatív elmélet, mint pozitív: nem képes választ adni fontos kérdésekre (mert nem is akar) és nem képes alternatívát állítani más morális elméletekkel (pl. haszonelvűség) szemben. Dworkin szerint az egyenlőség elvén alapuló liberalizmus egyetlen ilyen problémát sem vet fel.

különbözőképpen kellene kezelnünk őket, hogy bármiféle társadalmi szerveződést tudjunk megvalósítani. Szerencsére nem egyenlők; s csupán ennek köszönhető, hogy a funkciók elkülönülését nem valamely szervező akarat önkényes döntése kell, hogy meghatározza, hanem - *miután megteremtettük a mindenkire egyaránt vonatkozó szabályok formális egyenlőségét* - minden egyénre ráhagyhatjuk, hogy megtalálja a maga szintjét.” (Hayek,1995,451)

Félreértés ne essék: nem arról van szó, hogy Hayek tagadná az emberek morális egyenlőségét, számára minden ember morálisan egyenlő, de saját szkeptikus feltevési arra a megállapításra juttatják, hogy mindennek nincs jelentősége. Az emberek morális egyenlősége kifejeződik törvény előtti egyenlőségükben, a formális szabályok egyenlőségében. Ennél többet - mondja Hayek - nem tehetünk. Minden további vizsgálódást ezért át kell helyeznünk a valós élet szintjére, ahol pedig az emberek egyenlőtlensége tagadhatatlan. A fenti két idézet ezt fogalmazza meg. A hayeki és rawlsi individualizmus ezen kettőssége az, amely leginkább és több ponton is elkülöníti a két szerzőt. Egyrészt - az ismert okok miatt - a hayeki alapelvek lehetlenné teszik az intézmények kritikai ellenőrzését, levizsgáztatását. Márpedig, “ha nem áll rendelkezésre az igazságosság egyetlen ésszerű és használható koncepciója sem, akkor a gyakorlati filozófiai vizsgálódás lehetlenné válik; ez pedig nem jelent mást, mint hogy a politikai filozófia gyakorlati feladata bukásra ítéltetett.” (Rawls,1996,570) Rawls megjegyzése ugyan általános, de szavai ettől függetlenül nagyon jól érzékeltetik a hayeki koncepció általános problémáját. Értékelő kritériumok hiányában a kritika lehetlenné válik, a spontán folyamatok ellenőrzése (vagy legalábbis kiigazítása) lehetlenné válik. Ezenkívül van még egy veszélyes probléma, az tudniillik, hogy nem tudjuk eldönteni, mi tekinthető spontán rendnek; a fogalom effajta megfoghatatlansága a lehetőségek kimeríthetetlen tárházát kínálja azoknak, akik nem éppen segítő szándékkal közelednek az emberek felé. Hayek „válasza” következetes: szerinte csak belső kritika lehetséges, amely keretében bizonyos részeket lehet kritizálni, de az egészet, a szabályok teljes rendszerét nem helyezhetjük kritikai vizsgálódás alá. Ezt a fajta kritikát nevezi ő immanens kritikának, amely nem más, mint egyedi szabályok értékelése és megítélése, a szabályok adott rendszerén *belül*, egymással való kompatibilitásuk és konzisztenciájuk alapján (Hayek,1975,452).

Ha azonban a rawlsi álláspontra helyezkedünk, azaz elfogadjuk, sőt célul tűzzük ki egy szubsztantív igazságosság fogalom megalkotását, akkor szembe kell néznünk, annak társadalmi és politikai következményeivel is. Ugyanez igaz természetesen a hayeki elméletre is. Mindkét esetben más és más lesz a piac, az állam szerepe, és eltérő lesz a piaci szabályozással kapcsolatos véleményük is.

I.3. Az igazságosság megvalósulása a valós életben

Az előző fejezetben ismertetett érvekből Hayek számára egyenesen következik, hogy a piaci elosztás következményei méltányosak és morálisan nem vizsgálhatók, hiszen olyasmit testesítenek meg, aminek ellenőrzésére nincs kritériumunk. Hayek igazságosságfogalma tehát a piaci mechanizmusra, mint önmagában elégséges elosztási mechanizmusra támaszkodik, nélkülözi, ám nem is igényeli a konzervatívokra jellemző érdemre támaszkodó megalapozást. Mindezt az individuális szabadság védelmében teszi, amelyet mindenek felett állónak tekint. Ebből következően a szabadság és az egyenlőség (nem csupán a materiális) éles konfliktusban állnak egymással, az egyik csak a másik kárára érvényesülhet. Ebből következően Hayek az egyenlőség igen szűk felfogását képviseli: csak törvény előtti egyenlőség lehetséges, minden mást kivéve a piaci kudarcok nála meglehetősen szűk körét a piacra kell bízni.

Az emberek tehetség- és környezetbeli egyenlőtlensége, és az abból származó különbözően sikeres életpályák a piac természetes és üdvözlendő következményei. Bár nem kétséges, hogy az emberek morálisan (azaz jogilag) egyenlők, különbözőségük mégsem vitatható. Nem tehetünk tehát úgy, mintha ez nem így lenne. Ugyanakkor, ha egyenlőként nem is, de egyenlően, azonos módon kezelhetjük őket. Fontos, hogy miközben Hayek nem tagadja az emberek morális egyenlőségét azt létező alapként és nem elérendő célként értelmezi. Az utóbbi nem jogosít fel senkit, főképpen nem az államot arra, hogy egyeseket előnyben részesítsen, azért, hogy megvalósítsa azok valódi morális egyenlőségét, eltörölve a születésből és a környezetből származó egyenlőtlenségeket. Ennek eredménye persze egyenlőtlenség, hiszen ha különböző embereket azonos módon kezelünk, azaz senkit sem részesítünk előnyben, akkor a piacon a tehetségesebbek, a vagyonosabbak stb. jobban is fognak szerepelni. Nem azért mert ők jobban megérdemlik, hanem azért mert többet és jobbat tudnak nyújtani, olyasmit amire társaiknak nagyobb szüksége van. Ezzel válik a piac a sikeresség és hasznosság méltányos mércéjévé, miközben az emberek hayeki értelemben morális egyenlőségét is garantálja.

Mindez megszabja a lehetséges állami beavatkozások határát és biztosítja a szabad társadalom fennmaradását azáltal, hogy nem engedi, hogy bárki a nagyobb (morális, nem beszélve az anyagi) egyenlőség jelszava mögé bújva a társadalmat egy bizonyos elosztási minta követésére kényszerítse. Ezt persze Rawls sem akarja. Hayek azonban azt is tagadja, hogy mindenkinek azonos kiinduló helyzetet kellene teremteni, azaz kiigazítani a természet, vagy a családi környezetből eredő velünk született különbségeket. Az ilyen irányú követelések szerinte több, nem legitimálható okra vezethetők vissza. Ezek közül a legelfogadhatatlanabb az irigység: irigylése annak, hogy mások szerencsésebbek,

sikeresebbek nálunk. Ennek egyik legfőbb megjelenési formája a társadalmi igazságosság eszménye, amely éppen ezért elfogadhatatlan és veszélyes. (Rawls,1997,622-26) Veszélyes, mert a felelősség és ezzel együtt a szabadság súlyos korlátozásával járhat. Egy másik, ennél „tudományosabb” ok az érdem hiánya, amely - láthattuk az előző fejezetben - a piac általános jellemzője. A piacon ugyanis a jutalom nem függ az érdemtől, amely Hayek számára egyébként is nehezen kezelhető eszmény, hiszen csakis valaki véleménye alapján dönthetjük el, hogy valaki megérdemelt valamit vagy sem; ez pedig elkerülhetetlenül visszaélésekhez, a szabadság megsértéséhez vezet (Hayek,1995,176). Végül a harmadik ok az arra való hivatkozásban jelenik meg, hogy mindannyian egy közösség tagjai vagyunk, és ezért jogunk van az általa megtermelt gazdagság meghatározott részére is. Hayek nem tagadja, hogy bizonyos, bár igen korlátozott esetekben segíteni, támogatni kell a társadalom legszegényebb tagjait még akkor is, ha ez abból a vagyomból történik, amit nem ők termeltek meg. Ugyanakkor mereven elzárkózik a közösségbeli tagságra építő elosztási politika elől. Ez szerinte mind az egyes nemzetek szintjén, mind pedig nemzetközileg súlyos következménnyel járna. Felerősítené a kirekesztő politikát, hiszen senki, sem egy nemzet tagjai, sem pedig maguk a nemzetek nem szívesen fogadnának be új polgárokat, attól tartva, hogy azok majd részesedést követelnek abból a vagyomból, amit nem is ők hoztak létre. Ez pedig elkerülhetetlenül nemzetközi konfliktusokhoz vezetne, nem állna meg az egyes országok határainál. Érdekes, hogy Hayek ezt a komunitárius gondolkodók által gyakran szorgalmazott ötletet nem – mint az várható volna - morális alapon, a piacra hivatkozva, hanem a következményekre utalva veti el.

A liberális, aki az első értelemben vett egyenlőség elv kielégítésére törekszik nem fogja teljesen tökéletesnek, a semlegességet mind az elosztás, mind az értékek tekintetében elegendőnek, hibátlannak találni. A piac ugyanis meghagyja, sőt felerősíti azokat a különbségeket (születéssel járó vagyoni különbségek, családi környezet, tehetség), amelyek ezen eszme alapján nem elfogadhatóak, Rawls szavaival élve morálisan önkényesek. A piac Dworkin szerint csak akkor lenne tökéletes, minden tekintetben alkalmas mechanizmus, ha a társadalom minden tagja csak preferenciáiban különbözne és így a piacon képződő különbségek csak a preferenciák közötti eltérésekből (pl. valaki drágább kocsira vágyik, mint a másik; vagy többre értékeli a szabadidőt a munkánál) származnának. Ez azonban a valós világban nem teljesül: számos olyan egyenlőtlenség van, amely nem az emberek választásából származik, és amely ezért morálisan önkényes és ezért orvoslásra szorul. Ezt a feladatot pedig a piac nem képes elvégezni, szükség van egy, a piacot kiegészítő redisztribúciós mechanizmusra. (Dworkin,1985a,196)

Mindez természetesen csak egy iteratív folyamat formájában lehetséges, hiszen nem létezik egyetlen, minden szempontból tökéletes elosztási mechanizmus sem. Az egyenlőség ezen elvének tehát két fő következménye van az elosztás tekintetében. Egyrészt aki többel járul hozzá a társadalom vagyonához többre is tarthat igényt, a vagyoni különbségek - ha azok egyének választásából, döntéseiből születnek - elfogadhatók, a teljes vagyoni egyenlőség nem lehetséges. A piac ebben a tekintetben nem kerülhető meg. Ugyanakkor mindenki, a társadalom minden tagja az erőforrások azonos hányadára jogosult, és ezért a kezdeti vagyoni, családi, tehetségbeli stb. különbségek nem fogadhatók el. A piac nem alkalmas az egyenlő részesedés meghatározására, mivel nem képes kiegyensúlyozni, megszüntetni az említett morálisan önkényes különbségeket. Ezért ebben a tekintetben a piacot korrigálni kell, ke kell egészíteni valamilyen elosztási mechanizmuson keresztül. Az állam tehát az elosztás tekintetében a pozitív semlegesség követelményének megfelelően cselekedhet, azaz a kiegyenlítés érdekében beavatkozhat.¹⁹ (Goodin-Reeve,1989) Minden ilyen beavatkozás esetén különbséget kell tennie azon egyenlőtlenségek között, amelyek a kezdeti szituációból származnak, illetve társadalmi problémák következményei és azon egyenlőtlenségek között, amelyek egyéni választási eredményei. A probléma csak az, hogy a kettő gyakran nem elválasztható.

Speciális esetekben megengedhető, hogy az erőforrásokból ne mindenki egyenlően mértékben részesedjen. Ilyen lehet valamilyen vészhelyzet (pl. háború), de például olyan esetek is, amikor ilyen speciális körülmények nem állnak fenn. Dworkin a kultúra területéről hoz példát: művészek képzésére az egyenlő részesedésnél több forrást is biztosíthatunk, mivel ezek gazdagabbá teszik a közösséget, és nem sértik a semlegesség követelményét sem, hiszen nem azért támogatjuk a művészeket, mert jobbnak, fontosabbnak tekintjük őket, mint másokat, hanem a fentebb kifejtett okok miatt. Számos gondolkodó (köztük Hayek) többek között azzal érvel az egyenlőség itt tárgyalt liberális felfogása ellen, hogy azok költségei meghaladják a hasznukat és főképpen az infláció révén elszegényítik a társadalmat. Helyette olyan programokat javasolnak, amelyek rövid távon ugyan jelentős munkanélküliséggel, a társadalmi különbségek megnövekedésével járnak hosszú távon ugyanakkor mindenki számára hasznosnak bizonyulnak, növelik a gazdagságot stb. Ezen hosszú távú pozitív hatásokra építő programok azonban csak olyan időtávon belül bizonyulnak sikeresnek, amely a társadalom lecsúszott tagjainak már nem hoz nyereséget: a több éve munkanélküli ember

¹⁹ A szerzők különbséget tesznek a semlegesség pozitív és negatív formája között. Az előbbi beavatkozást kíván, de egyenlő mértékben (pl. bírósági procedúra), az utóbbi viszont tartózkodást jelent bármiféle beavatkozástól. Példa rá egy harmadik ország viselkedése egy nemzetközi konfliktus esetén.

már gyakran hiába talál munkát, az már túl késő lesz számára; a gyerek akit szülei nem tudtak iskoláztatni ezt a hátrányt többé nem tudja ledolgozni; a gyerek aki szegénységben nőtt fel felnőtt korában már hiába kapja meg a lehetőséget amit elmulasztott, számos dolgot már nem képes pótolni. Az ilyen és ehhez hasonló programok a közösség és az eljövendő generációk érdekére hivatkoznak, és ennek jegyében várják el, hogy a társadalom egy jelentős (bár nem többségben lévő része) áldozatokat hozzon. Ehhez azonban egy olyan társadalomra lenne szükség, amelyért ezek az emberek hajlandók feláldozni érdekeik jelentős részét. A társadalom tagjának kell érezniük magukat, egy olyan társadalom tagjának, amely biztosítja számukra a lehetőségek legalábbis minimális szintjét. Ehhez olyan társadalomra van szükség, amely elfogadja az egyenlőség itt ismertetett koncepcióját, egyenlő mértékben tiszteli és becsüli állampolgárait, “mert ha az embereket arra kérjük, hogy áldozzák fel érdekeiket a társadalom érdekében, akkor egyben azt is meg kell tudnunk indokolni, hogy az a közösség, amely hasznot húz ebből az ő közösségük.” (Dworkin,1985a,202)

II. Piac és piaci társadalom

Az elméletek előtt álló egyik legfontosabb és egyben legnehezebb feladat annak megválaszolása, hogy az általuk megjelenített koncepció miképpen képes az emberek együttműködésének biztosítására, az emberi társadalom összetartására. Nem létezik olyan elfogadott elmélet, amely ne a minél egységesebb társadalom kialakítását tűzte volna ki célul, még ha ez nem egyszer együtt jár a korlátok szerepének hangsúlyozásával is. Mind Hayek, mind Rawls mind pedig a komunitariánus gondolkodók az egyének kölcsönös előnyökön alapuló szabad együttműködését tekintik a legfontosabb megvalósítandó célnak. Ugyanakkor, ahogy az szokás, a válaszok különbözőek, nem egy esetben teljesen ellentétesek. Így van ez például a komunitariánus és az egyenlőség párti liberálisok esetében is, így nem csoda, hogy ezen fejezet kiindulópontjának is ezen ellentét rövid feltárását választottuk. Az előző fejezet központi eleme, az igazságosság itt is hangsúlyos szereppel rendelkezik, hiszen tagadása egyik legmarkánsabb eleme annak a társadalomnak, amelyet Hayek piaci társadalomként aposztrofál. A fejezet célja mindazonáltal nem csupán a két elmélet összehasonlítása és ellentéteinek feltárása, hanem – követve az előző fejezet módszerét – annak megmutatása is, hogy miért lehet alkalmasabb egy az igazságosság elveire alapuló társadalom az emberek együttműködésének kialakítására.

Az érvelés menete az alábbi lesz. Először a hayeki koncepciót ismertetjük egy olyan keretben, amelyet a liberálisok legjelentősebb ellenzékét képviselő komunitariánus gondolkodók képeznek. Hayek elveit tehát bizonyos értelemben negatívan, az említett gondolati iskola elképzeléseinek tagadásaként mutatjuk be. Ez nemcsak a megértés tekintetében nyújt nekünk segítséget, hanem - a kettőjüket elválasztó ellentét hangsúlyozása mellett - egyben lehetőséget ad a hayeki és rawlsi felfogás összehasonlítására, a számos hasonlóság kiemelésére. Mindehhez szükség van a hayeki rendszer előző fejezetben elmulasztott ismertetésére: a piacról lesz szó, a törvényekről, a spontán rendről és mindazokról a hibákról, amit ez az érvelés felvet. Ez és az összehasonlítás elegendő alapot nyújtanak ahhoz, hogy feltárjuk a hayeki társadalom felfogás általunk vélt problémáit Egy Habermastól kölcsönzött evolúciós sémába beépítve megmutatjuk a piaci társadalom integráló erejének gyengeségét, utalva Hayek piac melletti érvelésének problémáira, arra a történelmi időszakra, amelyet ideálként megfogalmaz és arra a változásra, amelyet elvet. Ez a gondolatmenet egyben azon feltételezésünk megerősítésére is szolgál, mely szerint *bármely társadalmi rendszer esetén meg kell vizsgálni a rendszer elfogadottságának, legitimitációjának kérdését*. Egyetlen elmélet sem kerülheti el ezt a vizsgát, mivel minden koncepciónak meg

kell mutatnia, hogy miért alkalmasabb ő a lehetséges alternatíváknál a stabilitás biztosítására. A lehetséges alternatívák pedig nem a szocializmusban és a központi tervezésben merülnek ki. Ennek megfelelően utoljára az egyén és a közösség viszonyára térünk ki, a kis közösségek helyét elemezzük a piaci társadalomban, azzal a céllal, hogy megmutassuk: a piac önmagában nem alkalmas az éppen ezen közösségekből felépülő társadalom – Rawls szavaival élve a társadalmi uniók társadalmi uniójának – összetartására.

II.1. A hayeki piaci társadalom

Az Igazságosság elmélete megjelenése után két markáns, egymással is folyamatosan vitázó gondolati irányzat alakult ki: a liberális egalitarianizmus és a kommunitarianizmus. Az előbbi hívei (olyan gondolkodókat sorolunk ide mint Ronald Dworkin, Thomas Scanlon vagy John Rawls) az emberek morális egyenlőségéből vezették le a liberalizmus legfontosabb elveit, így többek között az állam semlegességének elvét, amely talán leghevesebb vitát váltotta ki az utóbbi iskola képviselőinek részéről. A kommunitariánusok, mint Alasdair MacIntyre vagy Michael Sandel ugyanis az egységesebb közösség megteremtése érdekében éppen hogy a semlegesség elvetését és az állam tevékeny beavatkozását követelik egy bizonyos ideál jegyében (ezt nevezzük perfekcionizmusnak). A liberális-kommunitariánus vita négy olyan alapelv körül forog, amelyek, pontosabban egy részük konstitutív a liberális elméletek tekintetében. (Taylor,1989;Swift-Mulhollan;1992,Kymlicka,1990)

Az első és talán legfontosabb a *morális vagy etikai individualizmus* tétele, amely szerint csak az egyének rendelkeznek nem-derivatív, azaz általuk megalkotott jó-konceptiókkal. Egyetlen csoport, közösség vagy bármilyen individuális kollektíva sem rendelkezik ilyen elképzelésekkel, bármilyen közösségi érték csakis az őt alkotó individuumok koncepcióiból származtatható. Ez azonban – és itt megjelenik az első ellentét a két tábor között – semmiképpen nem jelenti azt, hogy maguk a közösségek nem rendelkezhetnének közös, mindenki által elfogadott és osztott értékrendszerrel, koncepciókkal. Mindössze azt jelenti, hogy ezek az értékek végső soron mind az egyének értékeiből származnak, nem azok fölött állva függetlenül fejlődtek ki. A liberálisok tehát tagadják az *érték-redukcionizmus* lehetőségét, azaz elfogadják olyan közösségi értékek létezését, amelyek többek, mint az őket alkotó individuális értékek összessége. Amit hangsúlyoznak, hogy ezek az értékek sem függetlenek az egyének értékeitől és jóról alkotott koncepcióitól, és így nem mentesek a revíziótól sem. A morális individualizmus empirikus, metodológiai megfelelője a *metodológiai individualizmus*, amely annak a liberális alapelvnek ad hangot, hogy minden társadalmi jelenség leírható és megmagyarázható mint az

individuumok, vagy azok egy bizonyos csoportjának szabályok és elvek által összehangolt tevékenységének eredménye. (Watkins,1994;Kinciad,1994) Ahogy azonban a morális individualizmus tézise nem vezet érték-redukcionizmushoz, úgy a metodológiai individualizmus sem fest atomisztikus képet az emberek együttéléséről. Nem állítja, hogy az egyén a társadalmi valóságon kívül létező, önmagában is önmeghatározásra képes lény lenne, aki számára a közösség csak mint instrumentális hasznossággal rendelkező képződmény jelenik. A liberalizmus – állítják védelmezői - nem feltételez ilyen *atomisztikus* világgépet. A négy alapelv (morális individualizmus, érték-redukcionizmus, metodológiai individualizmus, társadalmi atomizmus) felsorolása után reményeim szerint láthatóvá válik a két tábor közötti választóvonal. A kommunitariánus gondolkodók bírálata röviden úgy summázható, hogy a liberálisok által elfogadott két elv, a morális individualizmus és a metodológiai individualizmus tézise egyben a másik két tézis (atomizmus és redukcionizmus) teljesülését magával vonja.

Szerintük a Rawls vagy éppen Hayek írásaiból kiolvasható liberális individualizmus és tolerancia elv nem elegendő a közösség (értve ez alatt az egész társadalmat) összekovácsolására, a kívánt egység megteremtésére. Az ő olvasatukban ezek a gondolkodók a közösségre mint az egyének nem szándékolt cselekedeteinek következményére tekintenek; szerintük ezek a szerzők a társadalom olyan individualizált felfogásából indulnak ki, ahol mindenki Robinson Crusoként éli életét és a társadalom nem más, mint ezen emberek önérdékkövető tevékenységének eredménye, valamiféle melléktermék. A közösség azonban - mondják - sokkal több, mint tagjai cselekedeteinek pusztá következménye: saját étellel, saját célokkal rendelkező entitás, amely alapfeltétele a kultúrának, a morálnak és ez által az egyéni létezésnek is. Ezek a gondolkodók megfordítják az ismert liberális elvet, az egyén elsődlegességét a közösséggel szemben. Náluk nem az egyéni cselekedetek konstituálják a közösséget, hanem a közösség azokat. Ebben a felfogásban a közösség kultúrája valóban közös: mindenki osztja, és egyé válik vele, nem csak fogyasztja. A közösség kötelezettségeket foglal magában, az emberek nemcsak egyszerűen önmagukért, hanem a közösségért cselekszenek. Tulajdonképpen összemossák a közösséget és az egyént, a közösséget önálló étellel ruházzák fel, amelyben nincs különbség az emberek közösségen belüli élete és a közösség, mint olyan élete között: bármely egyén életének értéke és jósága csupán függvénye azon közösség életének, amelyben él. A liberális semlegesség- és tolerancia-elv tehát kiüresíti a közösséget, nem teszi lehetővé egy olyan közös kulturális tradíció kialakulását, amely szükséges egy értelmes, autonóm választáson alapuló élet fenntartásához. Sandel például a rawlsi elosztási elv kritikai elemzése során így fogalmaz:

“Ha azok, akiknek sorsát osztanom kellene, erkölcsi értelemben *mások*, nem pedig társaim egy olyan életmódban, amelyhez az identitásom kötődik, a különbség elv maga is a haszonelvűséggel szemben felhozott ellenvetések áldozatává válik. Velem szemben támasztott követelményei nem egy konstitutív közösség igényei, amelynek kötöttségeit elismerem, hanem egy lazán összefűzött kollektivitás igényei, amelynek összekuszálódott szálai közül szabadulni igyekszek.” (Sandel,1998,169)

Míndez a kritika két fő vonalát határozza meg. (Kymlicka,1990,199-237) Az egyik a társadalom és az egyén viszonyára, a másik a társadalom és az állam kapcsolatára helyezi a hangsúlyt. Az előbbi azt a (az amúgy kantianus eredetű) rawlsi alapelvet támadja, amely szerint az én megelőzi céljait, azaz az egyének képesek arra, hogy mintegy jelenlegi helyzetükből kilépve szemléljék, ha kell megváltoztassák céljaikat, az életre vonatkozó terveiket. Egyetlen célunk, koncepciónk sem mentes – mondja Rawls - ettől a fajta revíziótól. A kommunitariánusok szerint azonban a közösségben élő individuum nem képes erre, legalábbis nem anélkül, hogy teljesen kiszakadna a közösség testéből, magányos remeteként tengetve életét. Az ő felfogásukban az egyén közösség által meghatározott céljai konstitutívak az egyén élete szempontjából, nem lehet rajtuk túllépve szemlélni önmagunkat és életünket. Taylor számos írásában ezt úgy fogalmazza meg, hogy a liberális énkép üres, mivel a szabadságot, annak szabadságát, hogy folyamatosan revidiáljuk nézeteinket és céljainkat önmagában való értéként kezeli – miközben a valóságban értéke instrumentális az egyén számára rendelkezésre álló közösségi célok és értékek szempontjából. (Taylor,1971,1989,1990) Számára ezért ezek az értékek olyan autoritatív horizontként jelennek meg, amelyek meghatározzák céljainkat és értékeinket, és amelyek éppen ezért nem képezhetik revízió tárgyát. Sandel ezt úgy fogalmazza meg, hogy a liberális emberkép, amit ő tehermentes ének (*unencumbered self*) nevez nem létezik: a közösség értékei konstitutívak az én számára, meghatározzák, hogy mit választhatunk, és bizonyos értékek revízióját nem teszik lehetővé. Az egyén – mondja Sandel – beágyazott (*embedded*) abba a társadalmi gyakorlatba, amelyben él; identitása ezen valóság által meghatározott, ezért számos kérdésben nem alkothatja meg, csak felfedezheti identitását. (Sandel,1989)

Ha ezt elfogadjuk, akkor a kommunitariánus érvelés további részei logikus rendben követik egymást. Mivel a közösség meghatározó az egyén identitása szempontjából, és mivel az egyén élete csak abban a bizonyos társadalmi formációban érthető meg, amelyben él ezért a közösség fenntartása mindenképp felett kell, hogy álljon. A kritika második vonala, az ún. „társadalmi tézis” ezért azzal „vádolja” a liberálisokat, hogy az énről alkotott téves képük miatt elhanyagolják az egyén céljai számára meghatározó társadalmi körülményeket. Másképp fogalmazva, a metodológiai individualizmus tézisének egyenes következménye az

atomisztikus társadalomkép, amely nem teszi lehetővé a közösség körülményeinek közvetlen javítását. Taylor és követői szerint viszont, éppen azok központi jelentősége miatt, ezen cél elérése és a közösség ismertett formájának kialakítása egyaránt igényli az állam (és rajta keresztül a közösség), mint megvalósító erő és mint az értékelés fóruma beavatkozását. (Raz,1986,Swift-Mulhollan,1992,248-288) Végül, de nem utolsósorban úgy gondolják, hogy az állam legitimitása csakis egy bizonyos közös, államilag támogatott értékrendszer jegyében biztosítható. Egy közös ideál, koncepció vagy értékrendszer követése hozhat csak létre politikai kötelezettséget és alapozhatja meg az állam legitimitációját. Ennek az utolsó kritikának központi jelentősége lesz a későbbiekben.

Ez az érvelés természetesen jelentős kritikát váltott ki a liberális gondolkodók oldaláról. Egyrészt tagadják a kis közösség és a társadalom említett összemosását, mondván, hogy az a vele járó állami beavatkozás révén a szabadság súlyos korlátozásához vezetne. Ezen érvelés kidolgozásában igen nagy szerepe volt Hayeknek, aki jóval megelőzte az olyan gondolkodókat, mint Dworkin vagy Kymlicka. Másrészt a liberálisok tagadják, hogy igaz lenne a komunitariánus gondolkodók azon állítása, hogy a liberális közösség kulturálisan szegény, tagjai önzők és a közösséget csak mellékterméknek tekintik. Hayek ezzel az állítással is egyet ért, ugyanakkor a probléma az, hogy nem látszik az az elem elméletében, amely megalapozná ezt. Más szavakkal ezt úgy fogalmazhatnánk meg, hogy Hayek társadalomelméleti érvelése képes ugyan a társadalmi tézis megalapozatlanságának bemutatására, de a mélyebben fekvő morálfilozófiai érvek megcáfolására – elméletének korlátozottsága miatt (lásd I.fejezet) – nem. Röviden ez azt jelenti, hogy Hayek fontos ellenvetésekkel fogalmaz meg a társadalom és az egyén viszonyával kapcsolatban, de a mögöttes érvekkel, az egyén és céljainak kapcsolatával, amely pedig az egésznek az alapja nem foglalkozik. Ezért van az, hogy bár hangsúlyozza, ami egy kis közösség keretében igaz az nem valósítható meg a társadalom komplex viszonyai között, addig nem látszik az az elem, amely a kis közösségeket anélkül, hogy szétroncsolná kapcsolat rendszerüket, beintegrálná a társadalomba.²⁰Rawlsnál viszont ezt a szerepet tökéletesen tölti be az igazságosság eszménye. Erről a második problémáról mindazonáltal csak később ejtünk szót, először ugyanis meg kell mutatnunk, hogy miképpen mond ellent a társadalom komplexitása a perfekcionista szándékoknak.

Hayek elemzése nagyon jól érzékelteti a problémát, amely azáltal keletkezik, hogy a

²⁰Mégegyszer hangsúlyozzuk: ezt a kérdést Hayek nem veti fel, de ez még nem jelenti azt, hogy nem is kell szembenézni vele. Ezen és az előző fejezet egyik célja pontosan annak megmutatása, hogy igenis szembe kell nézni vele.

kommunitariánusok – nem kétséges, nemes célok által vezéreltetve – a kis közösség elveit és lehetőségeit kiterjesztik az egész társadalomra. A hayeki elmélet ezen tagadó jellege nagyon markánsan kirajzolódik. Tagadja a "törzsi társadalom" (hayeki szóhasználat, és tulajdonképpen azonos a kommunitariánus ideállal) modern kori létjogosultságát és helyette a modern társadalom komplexitásával járó követelményekre helyezi a hangsúlyt. A törzsi társadalom ideje lejárt: a modern társadalom nem kicsi és zárt, hanem nagy és komplex, amelyben az emberek cselekedeteit nem irányíthatják konkrét célok és értékek. A "nagy társadalom" más erkölcsöt tételez fel, amely szerint cselekedeteinket általános szabályok vezérlik. Ebben a társadalomban a résztvevők számának növekedése magával hozta a tartalom leszűkülését (Hayek,1975,146). Egy nyitott társadalomban nem lehet minden egyes individuum szándékát megismerni, a törzsi társadalom nem hozható vissza; az egyének a mai összetett társadalomban saját önérdükük alapján cselekszenek a minimális kényszer (általános törvények) adta határokon belül. Ugyanakkor – mondja Hayek – ez közel sem jelenti a kommunitariánus rémkép megvalósulását – nem egy olyan társadalomról van szó ugyanis, amely atomjaira hullott és az emberek csak magukkal törődnek már, a közösséget, a társadalmat pedig - jobb esetben – csak önös céljaik kielégítésének eszközül tűrik el. A "nagy társadalom" nem jelenti a kis közösségek halálát, sőt épít rájuk. A közösség morális törvényeit a tagoknak követniük kell, hiszen ezek olyan tudást foglalnak magukban, amelyet az egyén magától nem lenne képes megszerezni:

“...bármely komplex társadalomban, amelyben az egyes emberek cselekedeteinek a hatásai messzire meghaladják lehetséges látókörüket az egyénnek alá kell vetnie magát a társadalom anonim és látszólag irracionális erőinek. Ennek az engedelmességnek nemcsak azt kell magában foglalnia, hogy az egyén érvényesnek fogad el magatartási szabályokat anélkül, hogy megvizsgálná, az adott esetben mi függ e szabályok betartásától, hanem azt is, hogy kész alkalmazkodni olyan változásokhoz, amelyek befolyásolják jövőjét és lehetőségeit, s amelyek okai esetleg teljesen érthetetlenek számára.” (Hayek,1992,451)

A modern társadalom ugyanakkor megköveteli, hogy a kis közösség által képviselt szabályok ne jelenhessenek meg a társadalom szintjén, érvényesítésükre ne legyen rendelkezésre álló erő (azaz az állam ne avatkozhasson be), illetve a törvény ne tegye lehetővé a beavatkozást. Az önkéntes együttműködés fontosságát hangsúlyozza, egy olyan szabad társadalom képét vetíti elénk, amelyben a kis közösségek békésen megférnek egymással és integrálódnak a komplex társadalomba. A két szintet úgy képzelem el tehát, hogy azok egymástól függetlenül léteznek, ugyanakkor kölcsönösen előnyös kapcsolatban is állnak egymással. Ezt a kapcsolatot a piac biztosítja, nem pedig az állam vagy a politikai folyamat,

amint azt a komunitáriánus gondolkodók elképzelték. Ahogy azt Kymlicka megjegyzi, a tulajdonképpeni különbség a két tábor között ebben a kérdésben nem a perfekcionista szándék léte, hanem annak megjelenési helye körül forog. A kulturális értékek fenntartását a liberálisok sem vetik el, csak éppen az állam semlegességét hangoztatva az értékelés helyét az állam kereteiből kivonva a piacra, pontosabban a civil társadalom intézményrendszerébe helyeznék át (Kymlicka,1990,218-223). Másképpen szólva: az ellentét sokkal inkább a piac/civil társadalom versus állam szembenállásban jelenik meg, és ebben az esetben a komunitáriánusoknak nincsenek meggyőző érveik. Hayek jogosan hangsúlyozza: a politikai diskurzus tökéletlen, torzult, amely az erősebbet részesíti előnyben a gyengével szemben, ráadásul ideális alkalmat nyújt az eszmény kihasználására, tartalommal való feltöltésére.

Ugyanakkor Hayek a társadalmi igazságosság eszményét is ide sorolja, azt állítván, hogy ez az az eszmény, amelynek ürügyén a modern politikában bármilyen konkrét, partikuláris érdeket érvényesíteni lehet. Valójában a társadalmi igazságosság az az eszmény, amely mint Trójai falovon keresztül a totalitarianizmus megjelent a színen. (Hayek,1975,136) Olyan célokat és olyan értékeket testesít meg, amelyek jellemzői és fontos konstituáló erői lehettek a kis közösségnek, de nem alkalmasak illetve csak a szabadság súlyos megsértése árán a komplex társadalmak összetartására. A társadalmi igazságosság nem állja ki az univerzalizmus próbáját, elvei nem általánosíthatók, viszont kihasználhatók és a modern politikában ez meg is történik. Ennek az érvelésnek van egy apró szépséghibája: a törvények meghatározatlansága.

Hayek – az eszmény természetéből következően - meglehetősen tágan határozza meg a törvények jellemzőit (univerzalitás mindenek felett) és így elég kevés támponttal szolgál azok tartalmára nézve. Meglátásával persze egyetérthetünk: a modern politikában szinte mindent felhasználnak, és tartalommal töltenek fel, de ez alapján nincs olyan eszmény, amely az emberek cselekedeteit szabályozhatná, hiszen az alkalmazáshoz mindent tartalommal kell feltölteni, még a hayeki általános szabályokat is. Nincsenek isteni törvények, amelyek általános szabályként bele lennének kódolva az intézményeinkbe. A társadalmi igazságosság tehát semmivel sem konkrétabb eszmény, mint a Törvények Uralma. Ráadásul az igazságosság elveinek kidolgozása során Rawls nem a valós élet politikai folyamatainak vitáiba helyezi ezen elvek kiválasztását, hanem egy olyan hipotetikus pozícióba, amely megvalósítja az emberek morális egyenlőségét és így az általuk választott szabályok méltányosak és autonómiájuknak leginkább megfelelők lesznek. Ezt tehát, nem győzöm elégszer hangsúlyozni, közel sem az a társadalmi igazságosság, amit Hayek elvet. Az az eszmény ugyanis Rawls számára sem elfogadható. Az ő írásának célja annak filozófiai

igazolása, hogy az általa javasolt elvek a legmegfelelőbbek arra, hogy *intézményeinkbe táplálva őket egy szükségszerűen lassú konvergencia folyamat során elérhessük az igazságot, az ő szavaival élve a jól rendezett társadalmat*, amely “mindkét jellemzővel rendelkezik: egyfelől az igazságos intézmények sikeres kialakítása a társadalom minden tagjának közös végső célja, másfelől önmagukban is jónak tartják ezeket az intézményei formákat”. (Rawls,1997,611) Való igaz, hogy ha az elvek megállapítása nem is, alkalmazásuk mindenképpen a valós életben, többnyire politikai folyamatok által valósul meg. Ezek kétségtelenül kihasználhatók és akár a szabadságra is veszélyt jelenthetnek. Van azonban egy olyan eleme a rawlsi koncepciónak, és általában az igazságosság elméleteknek, amely elvileg kiküszöböli ezt a veszélyforrást. Ez pedig nem más, mint a minden emberben meglévő igazságérzet, vagy más szóval a lelkiismeret.

II.1.1. Az igazságérzet szerepe a rawlsi gondolkodásban

Már volt róla szó, hogy a speciális rawlsi metodológia, azaz az összehangolás egyensúlyának célja egy olyan érvelés prezentálása, amely képes az emberek igazságérzetét feléleszteni, ha kell kialakítani. Láthattuk, hogy Hayek az igazságosság elveinke meghatározatlanságával és megalkotásuk lehetetlenségével kapcsolatos tudáselméleti érvei nem bizonyultak meggyőzőnek. Az elvek, véli Rawls, minden ember közös igazságosságérzetét, annak belső konstitúcióját jelenítik meg s így megfelelő igazoló erővel rendelkeznek, képesek kialakítani saját alátámasztásukat, az emberi igazságérzetet. Ezért pedig politikai megvalósításuk is ellenőrizhető és kontrollálható: az emberek érzik, hogy mi helyes és mi nem. Úgy tűnik tehát, hogy az igazságérzet központi elem ebben az elméletben.

Való igaz az igazságosság rawlsi koncepciója mit sem érne akkor, ha az emberek lelkiismerete nem mondaná meg, hogy mikor hogyan cselekedjenek, hogy ne sértsék meg az igazságosság két elvét. Az igazságérzet az a kapocs, amely összeköti a valós világot azzal a világgal, azzal a hipotetikus helyzettel, amelyben magukról az elvekről megállapodás születik. Az elmélet ugyanis a két világ 'öszeegyeztetésén' alapszik. A valós világ, amelyben élünk csak akkor kerülhet közel a nem valós világ jól rendezett társadalmához, ha a benne élők betartják azokat az elveket, amelyekben az eredeti állapotban megegyeztek. Másképpen fogalmazva csak akkor tételezhetjük fel, hogy az embereket a pusztán önzésen és az érdektelenségen kívül más is vezérli a valóságban, ha van valami, amely közvetíti számukra az igazságosság elveit. Ez a valami pedig az igazságérzet. Csak így válik lehetővé számunkra, hogy az eredeti állapot kölcsönös elfogulatlanságának állapotából átléphessünk az igazságos

cselekvés állapotába, ha kell felülbírálni önérdünkéből származó motivációinkat. Mindez, véli Rawls, természetes következménye az általa használt koherentista érvelésmódnak.

Ez az a gondolat, amely magalapozza az igazságosság központú társadalom stabilitását. Ha ugyanis az emberek követik azokat az elveket (jelen esetben a személyekre vonatkozó elveket), amelyekben a hipotetikus helyzetben megállapodtak, akkor az a rendszer kétségtelenül szilárdabb lesz, mint Hayek piaci társadalma. Egy az igazságosságot megvalósító rendszerben ugyanis mindkét, a stabilitást veszélyeztető tényező, név szerint az önérdék és a bizalmatlanság megszűnik (Rawls,1997,399). Egy ilyen társadalmat - mint arról már volt szó - nem csak a piaci kapcsolatok, hanem a barátság és a testvériség kötelekái is összetartanak közelebb víve a valós világot, amiben élünk a jól rendezett társadalom ideáljához.

A stabilitás, általában az egész folyamat megvalósulásának kérdése tehát az igazságérzet kialakulásától függ. Ha van igazságérzet, és közvetíti azokat az elveket, amelyeket a hipotetikus helyzetben választanánk, akkor a stabilitás valóban nem kerül veszélybe, a legitimitáció nem sérül. Az igazságérzet tehát kulcsfontosságú elem, olyan tényező, amely nélkül nem valósulhat meg az igazságos társadalom:

“A stabil egyensúlyhoz az embereknek vagy igazságérzettel kell rendelkezniük, vagy törődniük kell azokkal, akiket mulasztásaik hátrányosan érintenének, de a legjobb az, ha mindkettő jelen van. Az igazságos rendszer akkor stabil, amikor ezek az érzések elég erősek a szabálytalanság csábításainak leküzdéséhez. Ekkor mindenki úgy látja, hogy mások cselekedeteire kötelességei és kötelezettségei teljesítése a helyes válasz. Akinek ésszerű életcélját igazságérzete vezérli, az erre a következtetésre jut.” (Uo.,576)

A kulcskérdés nyilván az, hogy kialakul-e minden emberben ez az igazságérzet, még sarkítottabban fogalmazva: képes-e Rawls elmélete annak kialakítására. Az utóbbi kérdés az igazán lényeges, mivel kétségtelen, hogy minden ember kell, hogy rendelkezzen igazságérzettel. Mert “akiben nincs igazságérzet, abban nincsenek meg bizonyos egészen alapvető attitűdök és képességek, amelyek nélkül nem ember az ember.” (Uo.,567) Ez azonban még nem ad magyarázatot a kérdés második felére: hogyan alakul ki az igazságérzet az emberekben, hogyan éri el az összehangolás egyensúlyába ágyazott szerződéses tan, hogy a társadalom iránti elkötelezettség a lelkiismeret révén szubjektívvá váljon. Rawls az erkölcsi lélektan három elvére hivatkozik, mely elvek azt írják le, hogyan terjed ki a mások iránt való érzés képessége a családból (szülők) a baráti, rokoni körön keresztül az egész társadalomra, annak teljes intézményrendszerére (Uo.,569). Végül pedig az intézményrendszerek által közvetített és megfelelő megalapozással (összehangolás egyensúlya) rendelkező elvek

kialakítják az emberek igazságérzetét.²¹ Mindez természetesen nem egyszerű folyamat, de például egy az igazságosság elveire épített alkotmány és az erre épülő intézményrendszer segítségével az ellenőrzés megvalósítható – és a cél megéri a fáradozást:

“Ebből az következik, hogy az igazságérzetért folyó közös tevékenység az emberi fejlődés legfőbb formája. Kedvező feltételek esetén ugyanis e közös intézmények fenntartása lehetővé teszi az emberek számára természetük lehető legjobb kifejezését és képességeikhez mérten az életüket szabályozó kiválóságok lehető legszélesebb körének elérését. Ugyanakkor az igazságos intézmények megengedik és bátorítják azoknak a társulásoknak a sokszínű belső életét is, amelyeken belül az egyének a maguk sajátosabb céljait követik. Az igazságosság megvalósítása tehát közösségi érték.” (Uo.,612)

Hayek számára mindazonáltal a társadalmi igazságosság, vagy akár a szubsztantív igazságosság mindig is a törzsi társadalom partikuláris célokat elleplező eszményét jelentette, amely bekerülve a politikai folyamatokba az érdekcsoportok Nagy Társadalmat veszélyeztető küzdelmét jelentette. A politikánál sokkal alkalmasabb a feladatra (mármint az érdekek békés összeegyeztetésére) a piac, ez a személytelen mechanizmus, amely a társadalmi igazságosság felesleges és veszélyes ideálja nélkül képes az emberi kapcsolatok szabályozására. (Hayek,1992,439-65) Az így létrejövő társadalom központi elemét a piac alkotja, e mögé szerveződik az egész társadalom. Az emberi viszonyok is a piac keretében játszódnak le, piaci folyamatok formáját öltik magukra.²² Az élet, a társadalom élete a piacon zajlik. Fontos - ez az a megkülönböztetés, amelyről a korábbiakban már volt szó - hangsúlyozni, hogy ebben a kontextusban "csak" a társadalom kialakulásáról és funkcionálásáról beszélhetünk, mivel az élet más területei (pl. a család és más kis közösségek) más logika alapján, a piactól viszonylagos függetlenségben működnek. Ám nem egyszerű függetlenségről van szó: a kis közösségek a Nagy Társadalom alapját képezik (és fordítva), azokat a kis egységeket testesítik meg, ahol a piaci célokat, a gazdasági célokat tápláló nem gazdasági értékek dominálnak. A piac, a gazdasági tevékenység valódi szerepe ugyanis abban a folyamatban rejlik, amely során ezek a nem gazdasági célok összeegyeztetődnek anélkül, hogy rangsorolni kellene őket. Végző soron tehát nem léteznek gazdasági célok, egyetlen cél sem gazdasági - csupán ahhoz, hogy a piacon érvényesüljön gazdasági cél formájában kell megjelennie. Erre gondol Hayek akkor, amikor arról beszél, hogy a piac csak az eszközökben való megegyezést igényeli (*means connected*) a célokkal kapcsolatost nem (*ends connected*), nem dönt a versengő célok között csupán az ezek eléréséhez szükséges eszközöket bocsátja

²¹ A Rawlsi metodológia, mint az erkölcsi igazolás egy formája igen bonyolult s itt részletes elemzésére nem keríthetünk sort. Ez megtalálható *Erkölcsi igazolás és politikai kötelezettség* c. megjelenés előtt álló tanulmányomban (Akadémiai Kiadó).

²² Ezt fogalmazza meg úgy Hayek, hogy a „nagy társadalmat” alapvetően gazdasági kapcsolatok tartják össze,

rendelkezésünkre. Ez teszi lehetővé azt, hogy a gazdasági célok anélkül idomuljanak egymáshoz, hogy az a szabadság sérülését eredményezné.

Ezzel láthatóvá vált a hayeki képlet. Elválasztott és eltérő logika alapján működő társadalom és kis közösségek, amelyek között a kapcsolatot a piac biztosítja, amelynek személytelen jellege biztosítja a szabadság érvényesülését, és lehetővé teszi az állam kizárását a folyamatokból - anélkül, hogy az igazságosság morális eszényére lenne szükség. Ezzel Hayek megint csak kikerüli a morálfilozófiai érvelést, a társadalom nélkül az eszmény nélkül is stabil maradhat. Mivel az így kialakuló koncepció sikerességének alapfeltétele a piac megfelelő működése, ezért nem árt kicsit közelebbről szemügyre venni a hayeki piacot.

II 1.2. A piaci rend, a katallaxia

A piac, ahogy ő nevezi a katallaxia Hayeknél a spontán rend egy speciális formájaként értelmeződik: " a katallaxia a spontán rend egy olyan speciális típusa, amelyet az emberek piaci együttműködése hoz létre a tulajdon és a szerződés adta törvényi korlátozásokon belül." (Hayek,1960,109) Kettős előnnyel rendelkezik minden más tudatos cselekvés által létrehozott renddel szemben. Egyrészt képes a lehető leghatékonyabb módon a szétszórt tudás összegyűjtésére, másrészt pedig az egyes emberek egyedi, egymásnak gyakran ellentmondó céljainak megvalósítására is. A katallaxia ezáltal szervesen illeszkedik abba a hayeki rendszerbe, amelyet a 'jó' és a 'rossz' szembeállítás, a rend fogalmának kettőssége jellemez.

Hayek megkülönböztet spontán, nőtt (*grown*) rendet és csinált (*made*) rendet, amelyek elnevezése saját terminológiájában *taxis* illetve *cosmos*. A két rend számos téren különbözik egymástól, és Hayek semmi kétséget sem hagy afelől, hogy számára melyik rokonszenves és melyik elvetendő. A *taxis* szerinte szándékos cselekvés eredménye, egy olyan szellemi fejlődés, amelyet ő konstruktivista (vagy karteziánus) racionalizmusnak nevez, és amelynek azt rója fel, hogy elhitette az emberekkel: képesek tudatosan is a spontán renدهz hasonló hatékonyságú, és tökéletességű társadalmi rendet létrehozni. Ide sorolja - többek között - Rousseaut, Descartes-ot, Condorce-t, és az utilitaristákat (Bentham). Ezzel szemben a *cosmosnak* nincs meghatározott célja, nem tudatos emberi alkotás eredménye, hanem evolúciós fejlődés következménye. Olyan rendszer, melynek keretében és csak az általa kialakított keretben létrejöhet a "nagy társadalom" (*Great Society*), ahol az emberek számára a lehető legnagyobb szabadság mellett a gazdagság legmagasabb szintje is megvalósul. A *cosmosban* a rend érvényesülését a "törvény uralma" (*Rule of Law*) szabályozza szemben az "emberek uralmával" (*Rule of Men*), amely a taxisra jellemző.

amely alatt azt érti, hogy "minden eszköz használatát a különféle célokért való versengés határozza meg."

Általános, mindenki által elfogadott, absztrakt szabályok uralkodnak, amelyek végtelen számú jövőbeli esetre alkalmazhatók. Ezeket a szabályokat nevezi Hayek - szemben a taxist szabályozó *tézisszel* - *nomosznak*, a szabadság törvényének. Ezen törvények három jellemzővel rendelkeznek:

- emberek másokat érintő cselekedeteit szabályozzák;
 - meghatározatlan számú jövőbeli esetre alkalmazhatóak;
 - az egyének saját, személyes szféráját behatároló tiltásokat tartalmazzak.
- (Hayek,1995,348)

A kétfajta törvény szembeállása hasonló a magánjog és a közjog ellentétéhez, melyek közül az előbbi evolutív folyamat eredménye, az utóbbi pedig tudatos emberi alkotás következménye. A magánjog szerves része az esetjog, amely az általános törvények felismerésére és eseti alkalmazásra épül. Ez tulajdonképpen a hayeki rendszerben a bíró feladata. A törvényeket tehát nem ő alkotja, ő csak a törvény megszólaltatója, felismerője és alkalmazója. Nincs hatalma, nem adott személyek meghatározott akaratának, hanem általános, mindenkor érvényes, absztrakt törvényeknek kell megfelelnie döntései során. Ezáltal a bíró Hayek szerint biztosítja a rendszer dinamikus egyensúlyát és nem egyszerűen a status quo fenntartására törekszik.

A társadalom életét tehát nem szabályozhatják egyedi célokat és érdekeket képviselő törvények, ahogy azt Hayek szerint a szocialisták szeretnék, hanem annak általános szabályokra kell épülnie, amelyek eseti megvalósulásának 'felfedezése' a bíró feladata. Az így jellemzett spontán rend gazdasági megvalósulása a *katallaxia*, míg a "gazdaság" kifejezés Hayeknél a *taxisra* vonatkozik. Mindez a demokrácia keretein belül játszódik le, de ez a demokrácia nem az a demokrácia, amely - mondja Hayek - ma érvényesül. Szemben áll a többség korlátlan uralmával, amely szerinte a jelenlegi demokratikus rendszereket jellemzi. Ezért a demokrácia kifejezés helyett a *demarchia* szó használatát javasolja, amely nem más, mint a többség korlátozott uralma, ahol a korlátozást az általános szabályoknak történő megfelelés jelenti. (Uo.,390)

Az előbb elmondottaknak megfelelően a katallaxiára is igaz az általános hayeki elv: a piaci folyamatokat általános szabályok szabályozzák, ezek teszik lehetővé a békés együttélést, a folyamatok összehangolását. Ezek a szabályok a piacon csere alakjában jelentkeznek, és segítségükkel az emberek képesek anélkül egymás érdekeit szolgálni, hogy tudnának cselekedeteik pontos következményeiről. Ez a fajta céltalanság azonban nem erkölcsi hiba, hanem épp ellenkezőleg, ez teszi lehetővé az erkölcs és a jog uralmát, ezáltal pedig a spontán rend fennmaradását, amelynek felsőbbrendűsége a hayeki rendszerben megkérdőjelezhetetlen.

A katallaxiát az eddig elmondottak folyamán a spontán rend speciális formájaként definiáltuk, tehát feltételeztük, hogy van valami olyan általánosabb rend, amelynek egyik megvalósulási formája a katallaxia. Hayek meg is határozta azokat a feltételeket, amelyekkel egy spontán rendnek rendelkeznie kell (Kley,1994,120):

- A spontán rendek sokkal alkalmasabbak a szétszórt tudás összegyűjtésére és felhasználására, mint a szervezetek;
- Alapvető tulajdonságuk az önkorrekcióra és stabilizációra való képesség;
- Működésükhöz elegendő az, hogy a megfelelő törvények adta kereteken belül az emberek önérdékkövető magatartást folytassanak;
- A szabályoknak nem kell kényszerítő erejűnek lenniük – legfeljebb minimális kényszert kell alkalmazniuk;
- A spontán rend megkívánja bizonyos szabályok létét és az azoknak való engedelmeskedést.

A piac (legalábbis annak "tiszta" formája) megfelel a felsorolt követelményeknek – valójában azonban *csak* a piac felel meg nekik: a piacon kívül Hayek nem tudott megnevezni más releváns spontán rendet, nem tudta általánosabbá tenni elemzését. Kétségtelen, hogy a piacon a csere révén megvalósul az emberi együttműködéseknek az a formája, amely személytelen, szabálykövető, képes saját maga korrekciójára és stabilizációjára.²³ Ugyanakkor a társadalom nem így működik – ezt Hayek is felismerte – és csak akkor lenne ilyen, ha azonos lenne a piaccal. Ezt a lépést azonban Hayek sem tette meg. A társadalom nem azonos a piaccal, a piac pedig nem maga a társadalom, szerepe közvetítő szerep, nem létrehozza, hanem összetartja azokat a kis közösségeket, amelyeken belül az emberek élnek. Ha a piac ideális lenne, tehát érvényesülnének a klasszikus politikai gazdaságtan feltételei (szabad verseny, kisárutermelő kapitalizmus, kereslet és kínálat kiegyenlítődése), akkor ez a közvetítő szerep lehet, hogy elegendő lenne. A valóságban azonban a piac közel sem tökéletes s így Hayek adós maradt annak magyarázatával, hogy a nem ideális piac hogyan, miképpen képes a neki tulajdonított feladat elvégzésére. A következő pontban a piac problémáira térünk ki kicsit részletesebben, majd az elmúlt száz év változásait elemezve próbálunk választ keresni Hayek mulasztásának okaira és megpróbáljuk felkutatni a lehetséges válaszokat is.

II.1.3. A piac problémái

A valós életben a tudás, az adatok az egyes egyénekre szétszórva található meg és így

²³ Abban az ideáltípusban legalábbis, amelyben Hayek gondolkodik. Ennek relevanciája ugyan kérdéses,

összegyűjtésük nem lehetséges egy központi tervező által.²⁴ Ráadásul ezen ismeretek legnagyobb és gyakran legfontosabb hányada nem a hagyományos értelemben vett 'tudományos' adatokat jelenti, amelyeket statisztikai úton is össze lehet gyűjteni, hanem a mindennapi, az egyes emberek egyedi tudását foglalja magában. Ez a fajta tudás csakis birtoklója számára ismert, csak ő képes felhasználni azokban az egyedi szituációkban, amelyekben részt vesz. Ez a tudás tehát központilag nem hozzáférhető. Természetesen mit sem érne akkor ez a tudás, ha nem lenne, ami összegyűjtse és így mások számára is elérhetővé tegye, illetve ha nem létezne egy olyan közvetítő rendszer, amely az így összegyűjtött tudást eljuttatja a társadalom minden tagjához. Ez a két képződmény a pénz és az árrendszer. A folyamat pedig, amely során mindez az információ a napvilágra kerül, a verseny. Hayek a versenyt felfedezési folyamatként értelmezni, olyan "személytelen kényszerként", amely lehetővé teszi a tudás, a hétköznapi tudás világra kerülését. (Hayek,1995,302-12)

Az így felépülő piaci rend Hayek szerint a gazdagság olyan mértékű növekedését teszi lehetővé, amely egy tudatosan létrehozott, mondjuk központilag irányított gazdasági rendszerben nem lehetséges. Elismerve a pénz és az árrendszer jelentőségét és a piacra épülő kapitalista gazdasági rend jövedelemtermelő képességét ez a megállapítás ráirányítja figyelmünket a hayeki piac sajátos konstrukciójára. Hayek ugyanis kettős érvelést alkalmaz a piac mellett és mindkettő számos problémát vet fel.

Az első érvelés menete az alábbi. Az önkéntes csere minden félnek hasznára válik, és mivel az általános szabályok követése kizárja a kényszer lehetőségét minden adott ahhoz, hogy a csere valóban mindenkinek hasznot hozzon. Az első ellenvetés kézenfekvő: a csere mindenki számára előnyös, de mi van azokkal, akik nem tudnak részt venni benne, mert például nincs mit felajánlania. Röviden: mi van a szegényekkel, a betegekkel, a munkavégzésre képtelenekkel? Számukra a piac nem hoz hasznot, tekintve, hogy esélyük sincs arra, hogy részt vegyenek bármilyen cserefolyamatban. Az ilyen problémákra ad választ a redisztribúció, amely azonban már nem önkéntes, hanem központi (állami) akció, amelyről maga a piac nem tud gondoskodni. Lehetséges tehát, hogy a piaci termeli a legnagyobb gazdagságot (erre még visszatérünk), de ahhoz, hogy ebből mindenki részesedjen már egy

mindenesetre most elfogadjuk megvalósíthatóságát. A problémára a következő szakaszban térünk majd vissza.

²⁴ A tudás felhasználásával kapcsolatos probléma volt az egyik fő eleme a harmincas évek legjelentősebb közgazdasági tárgyú vitájának, az ún. kalkulációs vitának is. Maga a vita igen kiterjedt volt, így sajnos e tanulmány keretein belül nem tudjuk ismertetni. Röviden annyit, hogy egyik központi kérdése az volt, miképpen lehet a leghatékonyabban felhasználni az egyes egyének tudását. Az egyik oldalon a közgazdaságtanban osztrák iskolaként ismert elmélet olyan képviselői áltak mint Ludwig von Mises illetve Hayek, az ellenkező álláspontot, azaz a központi tervezés lehetőségét és szükségességét pedig Lange, Lerner, Durbin és Taylor képviselték. A vita részletesebb tárgyalása megtalálható például Láncki András A racionalitás két útja c. esszéjében, in. *Világosság*, 1990/11, pp. 867-80.

központi intézmény rendszerre van szükség, azaz önmagában az önkéntes csere nem előnyös mindenki számára. Tény, hogy Hayek sem vetette el egy szociális védőháló szükségességét, viszont az is tény, hogy ha tisztán az általa megfogalmazott elvekre hagyatkozunk, akkor ezt az igényét nem tekinthetjük konzekvensnek.

Akik viszont képesek részt venni a cserében nem számíthatnak kompenzációra. Ha valakinek nem sikerül valami, ha veszteséget szenved, netalántán csődbe megy, nem fordulhat valamiféle központi hatósághoz kárpótlásért. Másképp fogalmazva: a piac egy játék, ahol vesztesek és győztesek egyaránt vannak. A piacon közel sem kell minden várakozásnak beteljesülnie, sőt kifejezetten jó, ha bizonyos várakozások nem teljeseznek be. Azt, hogy mely várakozások életképesek a verseny mutatja meg. Az eredmény pedig, tekintve, hogy verseny, azaz nem tudatos cselekvés következménye, morális igazolást nem igényel. A mai vesztesei ugyanis a holnap győztesei lesznek és fordítva, de a mai vesztesek is csak rövidtávon vesztenek, hosszú távon a piac valamilyen módon kárpótolja őket - ennek módját azonban Hayek nem részletezi. Mindehhez viszont arra van szükség, hogy a mai veszteségeket senki se térítse meg, senki se kárpótoljon értjük. Az állam tehát senkit sem részesíthet előnyben, mivel a verseny lehetséges negatív kimenetele, - mint láttuk - része a versenynek, az állami beavatkozás a kényszer növelését eredményezi, ami elvetendő, végül pedig azért, mert az ilyen típusú beavatkozás nem felel meg azoknak az absztrakt, általános szabályoknak, amelyre a rendszer épül. Ez az elemzés azonban nem vesz figyelembe valamit: egy játékban mindenki azonos eséllyel indul és újrajátszáskor mindenki ugyanonnan kezd; a valóságban fennálló (sőt domináló) kezdeti egyenlőtlenségek azonban semmissé teszik ezt a feltételezést. Ráadásul a piac játékként való aposztrofálása elfedi azt legitimációs deficitet, amelyet - emlékezzünk Rawlsra - egyesek önző, bizalmatlan viselkedése okoz. Hisz mi akadályozza meg a sokat gyűjtőket abban, hogy a játékszabályokat felrúgva kilépjenek a játékból, és maguk próbálják meg diktálni a szabályokat. Jól példázza ezt a számos monopólium, a transznacionális vállalatok, az egyre gyakoribb vállalat fúziók, az egész globalizációs folyamat. Ezek már közel sem felelnek meg annak a képnek, amelyet Hayek a piacról kialakított – a mai világgazdaság leginkább egy irányított, monopolizált világra hasonlít és nem játékra. A másik oldal – a vesztesek oldala – is elfogadási problémákat vet fel. A hayeki érvelés számukra a hosszú távú nyereség lehetőségét ajánlja fel: ez azonban szemmel láthatólag kevés számukra. Ahogy azt az előző fejezetben idézett Ronald Dworkin is írja: ez nem más, mint “egyszerű haszonelvűség, amely a többség haszna érdekében megkísérli igazolni egy kisebbség által elszenvedett veszteségeket.” (Dworkin, 1985b, 211)

A második érvelés pontosan ezt a problémát veti fel. A piac - mondja Hayek – a

leghatékonyabb és a legnagyobb termelékenységgű, mindenki esélyei itt a legnagyobbak. Valójában nem is az állítás igazság tartalma érdekes számunkra (ezt már sokan sokszor megvitatták), hanem a mögötte húzódó gondolat. Hayek hatékonyságról, gazdaságról beszél – a társadalom gazdagságáról és jólétéről, nem az egyes egyénéről: az állampolgár veszíthet is, nyerhet is a piacon a lényeg az összjólét, az összgazdagság. Az érvelés alapja tehát nem az individuum, hanem valamiféle holisztikus vízió, amely nem más, mint a közjó, a jólét, illetve az esély az ezekből való részesedésére. A piac a legnagyobb gazdagságot, a legnagyobb jövedelmet eredményezi, másképpen mondva maximálja az elérhető átlagos jövedelmet. Azonban Hayek még ennél is tovább megy, és azt állítja, hogy az egyes egyének szintjén is maximális részesedést eredményez a piac:

“Az általunk ily módon [a piac útján-T.A.] elért úgynevezett 'maximum' természetesen nem értelmezhető egyszerűen csak partikuláris dolgok összegeként, hanem kizárólag azon esélyek formájában, amelyet ismeretlen embereknek nyújt annak érdekében, hogy a részben véletlen által meghatározott relatív részesedésük a lehető legnagyobb értékű legyen.” (Hayek,1978,91)

Eszerint tehát a piac nemcsak aggregátumok szintjén éri el a maximumot, hanem az egyes egyének szintjén is. Gondoljuk el: adva van egy rendszer, amely nem csupán a legnagyobb összgazdagságot (jólétet) eredményezi, hanem biztosítja, hogy ugyanez az individuumok esetében is teljesüljön. Mindez azonban csak akkor lehetséges, ha bármely gazdasági rendszerben a fennálló elosztási rendszert adottnak és függetlennek tekintjük magától a rendszertől. Ebben az esetben az aggregátumok szintjén biztosított maximum jövedelem biztosítani fogja az egyéni maximumot is. A valóságban azonban a termelés és az elosztás nem független egymástól, bármely gazdasági berendezkedésben legyen az kapitalista vagy szocialista a két rendszer együttesen határozza meg az egyes egyén jólétét. Így például a Hayek által oly sokat bírált jóléti állam kétségtelenül magasabb jóléti szintet biztosított a társadalom alsó tíz százalékának, mint a hayeki kapitalizmus. Ha ezen érvek hatására elvetjük az egyéni jólét maximalizációjának állítását, akkor vissza kell térnünk az átlagos jövedelem téziséhez. Ez azonban nagyban hasonlít a Rawls által is bemutatott átlagos haszonelvűség koncepciójához, amely viszont felveti mindazon problémákat melyek ide vezettek bennünket. “Ahogy az átlagos haszonelvűség tézise elhanyagolja az összhasznosság individuumok közti elosztásának kérdését, úgy Hayek is közömbös a jövedelem elosztásának kérdésével szemben” - írja Kley. (Kley,1994,107) Ez a közömbösség mutatkozik meg a már többször is említett hosszú táv problémában, amelyet Hayek – ha nem bevallotta is - maga is megpróbált megoldani a szociális háló gondolatának megfogalmazásával.

A kérdés mindazonáltal továbbra is fennáll. Mi az oka annak, hogy az emberek -

számos eset mutatja ezt - nem fogadják el a spontán rend felsőbbrendűségét; hogy nem lelkesednek és vetik alá vakon magukat a szabad piaci folyamatoknak. Röviden, mi az oka annak, hogy kétségbe vonják a piac társadalomintegráló erejét, konkrétan mi az oka a jóléti állam kialakulásának. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a jóléti vagy szociális állam kialakulása mögötti mozgatóerők az elfogadás elégtelenségéből származnak. Ezért a következő szakaszban a szabad piaci társadalom melletti hayeki érvelést vesszük szemügyre történelmi kontextusba (a jóléti állam kialakulása) ágyazva. Ne felejtjük el: a problémát nem a piac versus szocializmus párharcban kell keresnünk, hanem abban a feszültségben, amely *egy hayeki szabad piaci rendszer, és egy rawlsi korlátozott piaci rendszer között fennáll. Az elfogadottságot ebben a kontextusban, ebben a választási problémában kell értelmeznünk: a jóléti állam létrejötte Hayek állításával szemben ezt a választást oldotta meg egy bizonyos módon, és nem a szocializmus felé tett újabb lépés volt. Mindez visszavezet minket egy idáig elhanyagolt problémához, a komunitariánusok azon állításához, hogy az "énnek" a közösség kontextusában értelmezett céljai konstitutívak saját önmeghatározása, identitása szempontjából s ezért nem képzelhető el olyan legitim rendszer, amely ne ezeket az értékeket, mint autoritativ horizontokat állítaná a középpontba. Hayekkel szembeni kritikánk tehát úgy is megfogalmazható, hogy a szabad piac legitimációs problémái ezen, az "én" felépítésével kapcsolatos morálfilozófiai kérdések megválaszolatlanságára vezethetők vissza.*

II.2. A piaci társadalom elfogadottsága

Az előző és a jelenlegi fejezet egyaránt abba az irányba mutat, hogy Hayek nem morálfilozófiai alapon kívánja elfogadtatni, legitimálni a piaci társadalmat, érvelése inkább emlékeztet az átlagos haszonelvűség kitételeire, inkább instrumentális, mint morális.²⁵ (Kukathas,1990) Instrumentális, társadalomelméleti érvelése és saját szkeptikus racionalizmusa lehetővé teszi ugyan számára azt, hogy hatásos ellenérveket hozzon fel a komunitariánusok társadalom és egyén kapcsolatára vonatkozó ellenérveivel szemben, egyben azonban meggátolják abban, hogy mindennek koherens morálfilozófiai megalapozást adjon. A rendszer legitimációjának - egyébiránt a komunitariánus kritikától függetlenül is felmerülő problémája - ezáltal megválaszolatlan marad a hayeki elméletben. Ahhoz ugyanis, hogy ilyen választ adhassunk, végig kell haladnunk azon az úton, ami az egyén és a társadalom rawlsi koncepciójától az igazságosság elveinek megalkotásáig vezet. Az

²⁵ Ugyanakkor megjegyzendő, hogy Hayek sohasem fogadta el a haszonelvűséget mondván, hogy nem létezik olyan végső kritérium, amely alapján az egyes rendszereket értékelhetni lehetne. Az instrumentalitás, amelynek értékelését későbbre halasztjuk nem azonos a haszonelvűséggel, bár kétségtelenül vannak a hayeki elméletnek ilyen elemei.

igazságosság köré szerveződött társadalomban ugyanis a szervezőelvet, a legitimáció alapját az igazságosság elveinek társadalmi elismertsége alapozza meg. Ezen elvek társadalmi beágyazottsága, elfogadottsága, az egyének igazságérzetén keresztül internalizálva teremti meg az alapot a társadalom fennmaradásához, az együttéléshez. Mindez azonban megfelelő személy és társadalom koncepció nélkül csak a levegőben lógna. A már említett elvek az emberek egyenlőségéről, képességünkről saját jóról alkotott koncepciónk kialakítására és követésére az alapja Rawls elméletének. Ezért mondhatja Rawls, hogy az általunk jónak tekintett élet követésének két feltétele van. Az egyik, hogy saját értékeink alapján, belülről vezéreltetve s nem külső utasítások szerint cselekedjünk; a másik pedig, hogy képesek legyünk bármikor megkérdőjelezni éppen meglévő értékeinket, elveinket, meggyőződéseinket (Kymlicka,1990,204).

Ezek a kitételek egyben választ is adnak a kommitariánus kritikákra. A válasz három pontban foglalható össze:

- A szabadság egyáltalán nem önmagában vett érték, biztosítására pontosan azért van szükség, mert ez teszi lehetővé újabb és újabb koncepciók megismerését és magát a revíziót is. Másképpen szólva a liberális elmélet szerint a szabadság instrumentalitása pontosan a revízió és a megismerés lehetőségességében fejeződik ki. Ehhez azonban az is kell, hogy ne tekintsünk a közösség értékeire, mint megmásíthatatlan és megkérdőjelezhetetlen autoritásokra (Kymlicka,1990,210-211);
- Ebből következően Sandel azon érve, hogy az egyén nem képes meglévő értékeitől és céljaitól elszakadva - mintegy kívülről szemlélni - elveit és meggyőződéseit szintén megbukik, nemcsak a már említett okok miatt, hanem egyszerűen azért, mert a liberális doktrína semmi ilyesmit nem kíván. Rawls és általában a liberális gondolkodók mindössze azt tételezik fel, hogy az egyének képesek *jelenlegi* céljaikat megkérdőjelezni, és nem azt, hogy minden meglévő céljukat megkérdőjelezzik. Az individuumok képesek egy bizonyos célokkal jellemezhető "ént" egy másikkal összehasonlítani és ha kell revíziókat összevetni. (Kymlicka,1990,212);
- Végül nem áll a leglecsupaszítottabb sandeli érv sem (az ember beágyazottsága miatt csak felfedezheti s nem megalkothatja saját identitását), mivel annak teljesülése előfeltételezné a másik kettőt, sőt még azoknál is többet. Ha az emberek csak már meglévő és készen talált közösségi szerepük felfedezésére lennének képesek, és semmi ezen túl lenne nem lenne lehetséges, akkor - megkockáztatom - nehéz lenne autonómiáról beszélni. Egy teljesen determinisztikus emberképet kapnánk, amely azt sugallja, hogy a szerepek már születésünk előtt ki lettek osztva és nekünk nincs más dolgunk, mint szolgáian végigélni

ezeket. Mindez teljesen ellentétes a modernitás emberképével. (Kymlicka,1990,213).

Ezek az elemek és a rájuk épített ellenvetések hiányoznak a hayeki elméletből, és logikusan vezetnek a legitimitáció problémájához. Hogy ez miképpen jelenik meg jól érzékeltethető a jóléti állam kialakulásának hayeki és habermasi magyarázatának ellentétében.

Hayek természetesen maga is megpróbált választ adni a jóléti állam kialakulására. Az eddig elmondottakból két megállapítás tehető. Az egyik, hogy Hayek számára olyan, mint társadalmi igazságosság nem létezik, pontosabban nincs létjogosultsága, hiszen az pontosan egyes csoportok várakozásainak védelmét jelentené, ami Hayek szerint nem más, mint bizonyos előjogok védelme, egyszerű pozícióvédelem. A másik pedig, hogy semmilyen a katallaxia rendjébe történő beavatkozás nem megengedett, mivel azok a spontán rend megbomlását eredményezik, és így sohasem lehetnek (hayeki értelemben) igazságosak. Minden ilyen beavatkozás ugyanis egyedi, konkrét céllal rendelkező utasításokat takar, amelyek idegen testek a katallaxia rendszerében.

Így tehát azok az állami elképzelések, amelyek célul a társadalmi igazságosság elérését célozzák, súlyos következményekkel járhatnak: az egész folyamat az érdekcsoportok küzdelmévé válik, ahol a pusztá hataloméért folyó harcban a társadalmi igazságosság már csak ürügyként szerepel. Hayek az érdekcsoportok alatt már nemcsak a szakszervezeteket érti, hanem minden olyan szervezetet ide sorol, amely megfelelő anyagi és emberi bázissal rendelkezik és/vagy képes bizonyos erőforrások visszatartására. A folyamat végeredménye pedig a már ismert apokaliptikus hayeki vízió: a szabadság eltűnése, totalitarizmus. Hayek ezt a folyamatot *azonosította a jóléti állam kialakulásával*. Úgy gondolja, hogy mindez évszázados folyamat eredménye, amely során - legfőképpen a szocialista eszmék hatására - az államhatalom elvesztette a klasszikus liberalizmus által rászabott korlátokat, és innen már nem nagyon lehetséges megállás, egyenes út vezet a szolgáshoz (Hayek,1975,138). Ezek a célok a társadalmi vagy elosztási igazságosság, a materiális egyenlőség, csak, hogy a fontosabbakat említsük. Az említett gondolkodásbeli változások, intellektuális trendek, amelyek célja és következménye ez a folyamat a jogi pozitívizmus, a hisztoricizmus, a "free law" iskola és a jogi realizmus iskolája. (Hayek,1960) A törvények viszonylatában az előbbieken vázolt folyamat azt jelenti, hogy a kétfajta törvényfogalom, azaz a kormányzás törvénye (közjog, *tézisz*) és a spontán rendet szabályozó általános szabályok (magánjog, *nomosz*) ma már ugyanabban az egy fogalomban, méghozzá a törvény (*law*) fogalmában egyesülnek. Az állam pedig magára véve az utóbbiakkal járó tiszteletet és hatalmat korlátlaná válik. A társadalmi igazságosságra törekvő és újraelosztó jóléti állam szocializmushoz és végül elnyomáshoz vezet.

Az érdekes az, hogy az utolsó megállapítás kivételével tulajdonképpen egyetérthetünk Hayekkel: az elmúlt évtizedekben jelentős változások zajlottak le a világon. Valóban minden addiginál kiterjedtebbé vált az államhatalom²⁶, a törvények addigi formalitásukat elvesztve sokkal inkább szubsztantívvá váltak, új eszmék jelentek meg a színen (szocializmus), a materiális egyenlőség kiemelt céllá vált, egyszóval kialakult a jóléti állam. A probléma nem is az átalakulás mikéntjében, hanem okában keresendő: az erre adott hayeki válasz mutatja meg azt, hogy Hayek nem az alapjainál ragadta meg az átalakulás mozgatóerőit. Hayek szerint mivel az árrendszer (és egyáltalán maga a katallaxia) emberi, de nem tudatos emberi alkotás eredménye, ezért az emberek nem értik meg működését és így nem is akarják azt elfogadni. Ez a válasz eleve ellentmondásos. Láthattuk, hogy mi a véleménye Hayeknek az emberi elme teljesítőképességéről, láthattuk, hogy mindig is ennek korlátozottságát hangsúlyozta. Mégis, amikor az árrendszer, a piaci jelentőségének felfogásáról, elfogadásáról beszél - feladva addigi véleményét - éppen ezzel a korlátozott felfogóképességgel érvel azt állítva, hogy még nem vagyunk elég érettek annak felismerésére. Ez ugyanis *“kétségtelenül bizonyos szintű belelátást igényel a spontán folyamatokba, amelyet eddig kevés ember sajátított el.”*(Hayek,1975,149) Kérdéses, hogy az emberi elme korlátozottságának feltételezése hogyan fér meg ezzel a kívánnalommal.

Az állításban rejlő ellentmondás mellett ugyanakkor létezik egy jelentősebb kérdés is, amelyet Hayek nem tett fel magának illetve kikerült. Vajon miért nem fogadják el az emberek a szabad piacot? Mi az, ami folyamatos ellenállásra készíti őket? Ahhoz, hogy erre választ adjunk, meg kell próbálnunk röviden rekonstruálni a jóléti állam kialakulásának folyamatát, különös figyelemmel a liberális államból a szociális államba való átmenet időszakára.

II.2.1. A "nagy átalakulás"

“A polgári társadalomnak önmagáról alkotott elképzelése szerint a szabad verseny rendszere képes önmagát szabályozni, sőt még azzal is kecsegtet, hogy működésével mindenki számára biztosítja a jólétet és az igazságosságot az egyéni teljesítőképesség mércéje szerint; természetesen csak azzal a feltétellel, hogy a csereforgalomba semmiféle gazdaságon kívüli hatóság nem avatkozik bele. A társadalom, melyet egyedül a szabad piac törvényei határoznak meg, nemcsak uralomtól mentes szférának mutatkozik, hanem erőszakmentesnek általában; valamennyi árutulajdonos gazdasági hatalmát olyan nagyságrendűnek képzelik el, hogy az ármechanizmusra nem lehet hatásuk, s ennél fogva közvetlenül soha nem tudnak más árutulajdonosok felett hatalmat gyakorolni. Ez a

²⁶ Bár itt nem árt megjegyezni - és erről a következő fejezetben az állam szerepével kapcsolatban még lesz szó - hogy az "éjjeliőr állam" klasszikus tézise soha, sehol nem működött. A kapitalista rendszer kialakulásában az állam kiemelt szerepet játszott. Részletekbe menő és felvilágosító erejű elemzését adja ennek a korszaknak

hatalom a piac erőszak nélküli döntésének engedelmessé válik, s ez a cserefolyamatból anonim és bizonyos értelemben autonóm módon adódik. Gazdasági alapberendezkedésének jogi biztosítékai is a tendenciájában hatalmi szempontból semleges és az uralom alól felszabadított magánszféra irányában mutatnak. A jogi biztonság, vagyis az állami funkcióknak általános normákhoz való kapcsolása, a polgári magánjog rendszerében kodifikált szabadságjogokkal együtt a 'szabad piac' rendjét védelmezi. A törvény felhatalmazását nélkülöző állami beavatkozások nem azért elvetendők, mert megsértenék az igazságosság természetjogi meghatározott normáit, hanem egyszerűen azért, mert nem lehetne őket előrelátni, és ezért pontosan a racionalitás azon jellege és mértéke hiányozna belőlük, mely a kapitalista módon tevékenykedő magánembereknek alapvető érdeke...Magának a törvénynek, melyhez a végrehajtó hatalomnak tartania kell magát, mindenki számára egyformán kötelezőnek kell lennie, felmentést és privilegizálást elvileg nem engedhet meg.” (Habermas,1990,142-44)

Úgy gondolom ezek a Jürgen Habermastól származó sorok pontosan leírják azt a rendszert, amely Hayek írásaiban megjelenik: a magánjog és a közjog elválasztása, a korlátozott államhatalom, a szabad piac, a törvény előtti egyenlőség mind mind részei a hayeki konstrukciónak. Hayek maga is mindig visszatérést sürget valamihez, ami bár létezett, de az elmúlt évtizedekben eltűnt és helyét a jóléti állam foglalta el. Minket pontosan ez az átalakulás érdekel, mivel *ha rá tudunk mutatni annak okára, akkor meg tudjuk határozni az okot, amely miatt az emberek nem hajlandók megérteni ennek a rendszernek a nagyszerűségét.* Tudományosan szólva: képesek leszünk annak identifikálására, hogy mi hozta létre azt a legitimitási, elfogadásbeli deficitet, amely meggyőződésünk szerint az átalakulás mögött áll.

Ahhoz ugyanis nem férhet kétség, hogy a 18. és 19. században kialakult liberális kapitalizmus teljesítménye óriási volt mind a gazdaság, mind a társadalmi integráció terén. Nemcsak a gazdagság minden addiginál magasabb szintjét tette lehetővé, hanem biztosította – az igazságos csere intézménye révén – az addigi uralmi- és osztályviszonyok névtelenítését, politikamentessé válását. Mindez feltételezte és egyben magával is hozta az állam szerepének minimalizálását, megfosztva azt a gazdaság irányításának felelősségétől és egyben mentesítve is a társadalmi, szociális zavaroktól. (Habermas,1990,322) Ez a leírás ugyanazt fogalmazza meg, amit a hayeki piaci társadalom ideálja is: az állam szerepe minimális, de nincs is rá szükség a magánemberek társadalmában, ahol a társadalmi viszonyokat az "igazságos" csere hordozza és amely biztosítja a társadalom integrációját is, anélkül, hogy állami beavatkozás válna szükségessé. Ebben a rendszerben valóban elegendőek a formális, negatív törvények, nincs szükség elosztási rendszerre, nincs szükség kiterjedt államra. A probléma csak az, hogy

Polányi Károly híres műve a *Nagy átalakulás*, Mészáros Gábor kiadása, Budapest, 1997.

ez a rendszer soha nem létezett, sem az említett időszakban, sem pedig utána. A valóság, vagy amit legalábbis annak hittek fikció volt: akkoriban még inkább, mint most. Fikció volt, mert fiktív alapfeltevésekre épült. A klasszikus politikai gazdaságtan feltételezte, ahogy az a fejezet elején olvasható hosszabb idézetből is kitűnik, hogy a gazdaságban szabad verseny uralkodik, az egyes vállalatok nem képesek a piac érdemleges befolyásolására (kisárutermelő kapitalizmus) és hosszabb távon a kereslet és kínálat mindig kiegyenlítődik (ún. *Say-dogma*). Ezen feltételek mellett valóban "mindenki számára egyaránt meg volna a lehetőség, hogy szerénységgel és "szerencsével" [a piac szigorúan determinált és mégis áttekinthetetlen volta miatt]) megszerezze a tulajdonosi státust és ezzel az "ember" státuszát." (Habermas,1990,152)

Valójában azonban ezek a feltételek nem álltak fenn, a csere csak leplezte, de nem szüntette meg az osztályviszonyokat. Amit az emberek akkoriban és most is látnak az tudományosan úgy fogalmazható meg, hogy a társadalmi termék megánelsajátítását érzékelték. Amit ők megtermeltek, azt mások fogyasztották el – és ez ma is így van. A valóságban a megtermelt értékekből csak egy szűk réteg részesedett, a liberális kapitalizmus által elfogadott esélyegyenlőség a társadalom jelentős rétegeinek nem adott lehetőséget a piaci cserében való részvételre kizárva őket eredményeinek élvezéséből. Eleinte ennek voltak politikai megnyilvánulásai, de a helyzet ezek lebontása után sem változott meg: a biztosított jogokat ugyanis - akárcsak napjainkban - nem tudták kihasználni, az állampolgári egyenlőségjogok egyetemessé válása gazdaságilag önálló tömegekkel párosult. Habermasszal szólva ezt úgy fogalmazhatnánk meg, hogy a csereérték társadalmilag integratív hatása csaknem egészében a polgárságra vonatkozott, a városi proletariátus (legalábbis eleinte), a paraszti tömegek, a szegények szinte teljes egészében ki voltak zárva belőle. Hangsúlyozom: nem politikai tilalmak tették lehetetlenné számukra a cserében való részvételt, ők is szabadon vehettek volna részt a cserében, az "esély" adva volt számukra. Csakhogy társadalmi helyzetük, és főképpen anyagi helyzetük ezt nem tette lehetővé. Ez a helyzetbe kódolt feszültség természetesen kitörési pontot keresett és talált is magának: a munkásmozgalom, a szocializmus és a kommunizmus hozták a felszínre. A visszaszorított állam nem volt képes a felszínre kerülő gazdasági konfliktusokat kezelni, így azok szociális konfliktusokká alakultak át, a politikai irányítás válságává alakultak. A piac működésének problémái - mint arról már esett szó - tehát két téren is jelentkeztek: az igazságtalan, *valódi* esélyt nem adó alapfeltételekben, valamint saját torzított, tökéletlen funkcionálásban. Mindezeket pedig a korabeli, visszaszorított állam nem tudta kezelni.

Ezek az egyrészt irányítási, másrészt a piac diszfunkcionáltságából származó problémák együttesen vezettek el a szociális állam kialakulásához. A társadalom problémáit

ugyanis valakinek meg kellett oldania, és kézenfekvő volt, hogy ezt a szerepet az államra ruházzák. (Habermas,1994c,63) Ez az elemzés, úgy vélem, sokkal megfelelőbb választ ad kiinduló kérdésünkre, mint annak hangsúlyozása, hogy az emberek nem értették meg a piac és egyáltalán a spontán rend jelentőségét. Nem értették meg, hiszen nem részesedtek belőle, legalábbis nem abban a "tisztá" formában, amely csak a pályák nyitottságát (Rawls) biztosította számukra, tekintet nélkül a megvalósítás esélyeire. Ezért és nem a megértés hiányában vonták meg a bizalmukat a liberális kapitalizmus rendszerétől. Ráadásul nem hanyagolhatjuk el azt a kevésbé kidolgozott és nehezebben alátámasztható tényezőt, amit az okozott, hogy a piac korántsem volt ártalmatlan a kis közösségekben érvényesülő normák és hagyományok tekintetében.

Bár el kell fogadnunk Hayeknek a komunitariánus gondolatokkal szembeni ellenérveit, ez még nem mentesíti őt az utóbbi problémával szemben. Nem elfogadható az az érvelés, hogy a piac tönkreteszi a hagyományokat, szétzúzza a hagyományos kapcsolatrendszereket, elszemélyteleníti, és önző lényekké teszi az embereket. A probléma, azaz az elfogadásban megmutatkozó hiány oka nem ez, nincs ilyen mértékű hatásra szükség: elég csak kicsit átrendeződni az évszázadok alatt kialakult hagyományoknak máris erőteljes ellenállás lép fel bármely változással szemben. A szabad piac múlt századbeli kialakulása éppen ilyen hatással volt az emberekre és ilyen hatással van ma rájuk a globalizáció. A piac ugyanis együtt jár olyan viselkedési szabályok, mint a nyereségre törekvés, a haszonszerzés, egyáltalán a gazdasági gondolkodás, amelyek nem kezdetektől fogva részei az emberi cselekvésnek.²⁷ Tény, hogy a piac - megfelelő fejlődés után - a gazdagság sokkal magasabb szintjét eredményezi, mint az őt megelőző tradicionális társadalmak. Csakhogy a piac nem áll meg a kis közösségek határainál, ahogy azt Hayek feltételezi - és bár messze állunk attól, hogy az emberi élet kiüresedéséről beszélhetnénk ez a folyamat hatásait tekintve *lehet* negatív is. Az a "képlet", amelyet Hayek felállít (a kis közösségekben kialakuló alapjában véve nem gazdasági célok a "nagy társadalomban" a piac keretében gazdaságivá formálódnak anélkül, hogy veszélyeztetnék önnön alapjukat) nem teljesül: a piac a gazdasági célok dominánssá válása révén *visszahat* a kis közösségre, és így legitimációs deficit képződik. Az így keletkező űr betöltésére vállalkozik a társadalmi igazságosság.

Hangsúlyozom, a piac ilyen jellegű "gyarmatosító" hatása nem a legfőbb ok, de egyike a megválaszolandó kérdéseknek. Márpedig sem erre, sem a másik két tendenciára nem lehet úgy válaszolni, ahogy azt Hayek tette. Igaz ugyan, hogy a piacon belül kialakított teljes függetlenségnek (ezt már Tocqueville is felismerte) ára van: a nagyobb személyi,

foglalkozásbeli szabadság nagyobb felelősséggel és kockázattal jár. Az emberek továbbra is egy társadalomban élnek, közös érdekekkel és célokkal rendelkeznek, amelyeket valahogyan meg is akarnak valósítani. Erre két lehetőségük nyílik: vagy egy központi hatalmat ruháznak fel jogokkal és hárítják át rá a felelősséget, vagy pedig megpróbálnak saját maguk törődni közös ügyeikkel. A szociális állam kialakulása az előbbi forgatókönyvnek felel meg.

A jóléti vagy szociális állam nem volt más, mint kísérlet arra, hogy az eszme (mindenki egyenlő) és a valóság közti feszültséget feloldják: materiális garanciákkal helyettesítsék az eddigi formális kategóriákat. Erre a feladatra legalkalmasabbnak az állam mutatkozott; az állam képes volt a fellépő szociális konfliktusokat intézményesített harcként integrálni a politikai rendszerbe. Állam és társadalom újból "egymásra talált", közszféra és magánszféra összefonódott, a formális törvény helyét a pozitív, nem csak tagadó jellegű törvény vette át.²⁸ Jól érzékelteti ezt a korabeli ENSZ deklaráció:

“Az elhatárolással [negatív törvények-T.A.] biztosított szabadság olyan államra vonatkozik, amely önmagának határokat állít fel, és amely az egyént társadalmi szituációjával, úgy ahogy van magára hagyja... *A részesedés, mint jog és igény, teljesítő, osztó, elosztó, kiosztó államot jelent, mely az egyént nem hagyja magára társadalmi szituációjával, hanem teljesítésekkel segítségére siet.* Ez a szociális állam.” (idézi Habermas,1990, 320)

A szociális államban a pártok közötti vetélkedés tompította a munkásmozgalomban megtestesült rendszer opposíciót azáltal, hogy:

- intézményesítette az ellenzéki szerepeket;
- formalizálta és állandósította a legitimáció folyamatát;
- periodizálta a legitimációs ingadozásokat és a kormányok váltakozásának formájában kanalizálta a legitimáció megvonását;
- szavazópolgárként mindenkit bevont a legitimáció folyamatába.
- védelmet nyújtott: utólag a szociális biztonság rendszerén keresztül és előzőleg a megfelelő életfeltételek biztosításával. (Habermas,1994b,205)

Azonban a folyamat itt állt nem állt meg: mindezen feladatok ellátása megnövekedett legitimációt igényel, mivel “az államnak mindezeket a feladatokat anélkül kell átvennie, hogy megsérthetné a kapitalista gazdaság működésének alapfeltételeit.” (Uo.,206) Ez a jelenlegi helyzet, a modern ipari állam problémája, amelyet Hayek is érzékel, és amelyre választ próbál adni.

A válasz hátterét a piac instrumentális igazolása adja. Az már az igazságosság

²⁷ Jól érzékeltetik ezt a tényt a Polányi Károly művében idézett antropológiai tanulmányokat.

²⁸ Mint láthattuk, ugyanezt a folyamatot írta le Hayek is, csak éppen más hangsúllyal.

szerepének tárgyalásából is kitűnt, hogy Hayek elmélete nem rendelkezik szilárd és koherens morális megalapozással. Elméletében keverednek a haszonelvű, kantiánus és konzervatív elemek, de ezek gyakran egymásnak is ellentmondva nem alkotnak egységes egészet. Az első fejezetben azt is láhattuk, hogy ezen ambivalencián kívül az igazságosság elveinek megalkotásának lehetetlenségével illetve az elvek meghatározatlanságával kapcsolatos érvei sem meggyőzőek. Ráadásul a jövedelemre alapozó, a haszonelvűségre leginkább emlékeztető érvei (ld. előző szakasz) olyan súlyos problémákat vetnek fel, amelyek már neki magának is gondot okoztak (a szociális háló ötlete és az állam ambivalens szerepe mind erre utalnak). Így marad az instrumentális érvrendszer. Annak megmutatása, hogy (1) a szabad piac mind mint társadalomszervező erő, mind pedig mint gazdasági rendszer hatékonyabb és a szabadságot kevésbé korlátozó mint a központi tervezés szocialista modellje és (2) minden, a tervezést bármilyen módon alkalmazó rendszer átalakul központi tervezéssé, majd diktatúrává. Joggal állapítja meg Kley:

“... a hayeki liberalizmus egy csoport gazdasági, evolúciós és más társadalomelméleti érven alapuló társadalmi és gazdasági metodológia, amelynek célja a társadalmi interakció egy bizonyos módja instrumentális értékének bizonyítása.” (Kley,1994,7)

Hayek maga pedig így ír:

“A liberalizmus... egy öngerjesztő, vagy spontán rend felfedezéséből származik (ugyanaz a felfedezés, amely elvezetett annak felismeréséhez, hogy létezik vizsgálati tárgy az elméleti társadalomtudományok számára), egy renddé, amely lehetővé tette a társadalom tagjai tudásának és képességének olyan szinten való felhasználását, amely egyetlen más központi irányítás alapján működő rendszerben sem lenne lehetséges, és amely elvezetett ezen spontán rend erejének minél nagyobb mértékű kihasználásának vágyához.” (Hayek,1978,162)

Kétféle érvelést alkalmaz: az egyik *tradicionalista*, a másik *procedurális*. A tradicionalista érvelés szerint a klasszikus liberalizmus intézményei (piac és piaci társadalom) a kulturális evolúció útján, természetes szelekció által választódtak ki egy hosszú történelmi fejlődés folyamán. Létük nélkülözhetetlen az emberiség fennmaradása szempontjából. Mindezekből következően alkalmazkodnunk kell hozzájuk, és engedelmesskednünk kell nekik *még akkor is, ha nem tudjuk megmagyarázni kialakulásukat, és nem tudjuk megérteni működésüket*. Ahhoz, hogy ezt a gondolatmenet megcáfoljuk nem szükséges a szabad piaci rendszer által okozott legitimációs deficitre hivatkoznunk, elég ha azokra következményekre gondolunk, amelyeket ez az érvelés magában rejt. Hayek ugyanis nem állít mást, mint hogy nincs értelme és nem is lehetséges igazolást adni egy spontán rendnek, és így soha nem tudunk dönteni intézmények, szabályok között. Ebből persze egyenesen következik az is,

hogy nem tudjuk igazolni azt sem, hogy miért pont liberális intézmények maradnának fenn - ez az érvelés csak a mindenkori status quo igazolására alkalmas, ami azonban minden bizonnyal Hayek számára is elfogadhatatlan.

Ezért (is) fordul a második, explicite instrumentális érvelés felé, amely annak bizonyítására vállalkozik, hogy a szocializmus és liberalizmus közül az utóbbi sokkal inkább alkalmas bizonyos célok elérésére, mint az előbbi. Ez az érvelés azonban szigorú feltételrendszert igényel. Először is a céloknak minden társadalmi szervezőerő számára, legyen az liberalizmus vagy szocializmus azonosnak kell lennie (általános jólét, béke, békés egymás mellett élés közös haszonnal stb.). Másodsor két alternatív rendszerre van szükség (liberalizmus és szocializmus). Harmadszor pedig meg kell határozni azokat a feltételeket, amelyeknek ezen rendszereknek meg kell felelniük:

- Több egymástól különböző és gyakran ellentétes cél, amely jelentős konfliktust eredményeznek. Ezen konfliktus megoldására az ész nem alkalmas.
- Nincs elfogadott társadalmi igazságosság koncepció (nem időleges, hanem állandó jellemző).
- Szétszórt, hétköznapi tudás, amely egyetlen állami intézmény számára sem teljes mértékben elérhető, így nem lehetséges központi tervezés sem.

Negyedszer meg kell mutatni, hogy a két lehetséges metódus (liberalizmus - spontán rend, szocializmus - központi tervezés) közül az egyik, jelen esetben a szocializmus egyik felsorolt jellemzőre sem képes megfelelő választ adni. Látni kell ennek az érvelésnek a nagyszerűségét: kikerülhetjük a morális megalapozással járó veszélyeket és problémákat, ráadásul még a liberalizmus-spontán rend párosítás tökéletességét sem kell bizonyítani, hiszen csak azt kell megmutatnunk, hogy a szocializmus mennyire nem felel meg a modern kor jellemzőinek.

Csak hogy ennek a gondolatmenetnek több gyengéje is kimutatható. Egyrészt egyáltalán nem biztos, hogy a célok közösek, hiszen a társadalmi igazságosság éppen olyan cél, amely tekintetében a kettő - legalábbis a hayeki liberalizmust alapul véve - különbözik. Másrészt alapjában kétségbe vonható az az állítás, hogy a liberalizmus alternatívája a szocializmus lehetne: ez csak olyan sematikus gondolkodás szerint lehetséges, amelyben minden ami szabad az liberális és minden ami nem szabad az szocialista. Biztos, hogy ezzel a felfogással nem lehet a szabad piaci rendszert elfogadtatni az emberekkel, hiszen előttük alternatívaként egy olyan állam áll, amely biztosítja számukra a piacon való szabad részvételt (a piac a jóléti államban sem tűnt el) és garantálja a szociális biztonság bizonyos fokát is. Láthattuk: Rawls rendszere, az igazságérzet konstrukciója révén kikerüli azt a problémát,

hogy az igazságosság elveinek alkalmazása szükségszerűen szolgásgba (értsd: központi tervezés és diktatúra) vezetne. Hayeknek ezzel a rendszerrel szemben kellene alternatívát felmutatnia és nem a központi irányítás ideáltípusát kellene felhasználnia.

Végül, de nem utolsósorban, a modern élet jellemzőinek hayeki meghatározása is kétségbe vonható: a célok és a társadalmi igazságosság problémáiról már esett szó, a tudás összegyűjtése pedig elfogadható, bár mint azt láthattuk ez még önmagában nem elegendő a piaci rendszer igazolásához. Ezért szerintem a hayeki igazolás a levegőben lóg, képes ugyan megmutatni, hogy a piaci rendszer alkalmasabb az emberi cselekedeteinek gazdasági összehangolására, mint a szocializmus (bár nyilván ezt is sokan kétségbe vonnák), de nem képes magát a szabad piaci rendszert igazolni a szintén a piacra építő liberális rendszerekkel szemben. Hayekot valójában kísérti a múlt - az elmúlt évtizedek eseményei alapján meg van győződve róla, hogy a spontán módon kialakult szabad piaci rendszerrel szemben a jóléti állam mesterséges, a szabadság elnyomására építő kísérlet, amely jobb esetben csak kitérő az emberi társadalom fejlődésében. Ezért elfogadtatása nem is igényli olyan magasztos elvek felhasználását, mint az igazságosság, hiszen őt magát *saját múltja és a szocializmussal szembeni nagyobb teljesítőképessége igazolja és ezért elegendő instrumentálisan igazolni*. Ez azonban - ahogy azt a szociális állam kialakulásából láthattuk - nem igaz.

Ebből a helyzetből csak két kiút lehetséges (legalábbis ma így látszik) és ezek egyike sem azonos a hayeki koncepcióval. Hayek egyszerűen szeretné visszahozni a múltat, pontosabban azt, amit ő annak tekint - ez a múlt azonban nemcsak, hogy soha sem létezett,²⁹ (Polányi,1997,58) de megvalósítása esetén sem kínálna megoldást: az említett problémák fennmaradnának. Hayek maga jól érzékeli a jóléti állam problémáit, de ezt olyan fikciókra épülő és hipotetikus módon próbálja megoldani, amely eleve bukásra ítéltetett. Nem csak a múlt tapasztalatai utalnak erre, hanem a jelen eseményei is: a liberális kapitalizmus problémái időtállóak, hiszen a gyenge állam most sem lenne képes azon problémák kezelésére, amelyek a piac diszfunkcionalitása és az elsajátítás osztályproblémái miatt felmerülnének. Hayek nem adott adekvát választ arra az egyszerű kérdésre, hogy miért kellene az embereknek a *szabad* piac mellett kitartaniuk. “A [szabad –T.A.] piac maga is politikai választás tárgya: még ha igaz volna is, hogy létrejötte ugyanolyan spontán folyamatnak tudható be, mint a működése, mindig föltehető a kérdés: helyes-e kitartani mellette?” (Kis,1998,59) Ez az a kérdés, amelyet Hayek nem tudott kielégítően megválaszolni.

²⁹ Polányi Károly írja: ”...az a szerep, amelyet a piacok a különböző országok belső gazdaságában játszottak, jelentéktelen volt egészen a legújabb időkig, és az áttérés egy piaci rendszer által uralt gazdaságra annál élesebben rajzolódik majd ki.” Polányi,1997,58. oldal

A jelen helyzet elemzése alapján azt mondhatjuk, hogy az állam vagy mesterségesen hoz létre legitimitációt, Habermas szavaival élve “lépíti a makacs normatív struktúrákat” és olyan “diffúz követni készséget” állít elő, amely biztosítja számára a formális demokrácia keretei között az elfogadottság megfelelő szintjét. Ezt a megoldást Hayek természetesen nem választhatná. Az alternatíva olyan, az emberi észre alapozó reflexív igazolásszint kialakítása, ahol az igazolások formális feltételei tesznek szert legitimáló erőre. Ez azonban feltételezi mindazokat az emberek egyenlőségére vonatkozó elveket, amelyekről már oly sok szó esett és amelyeket Hayek nem fogad el. Nélkülük azonban sem a kommunitariánusok kritikáira, sem pedig a legitimitáció kérdésére nem tud adekvát válasszal szolgálni. Rawls ezzel szemben pontosan a második alternatívához hasonló alapra építette elméletét; minden szabad és egyenlő személy között létrejövő megegyezés eszményére, amelyben az emberek maguk veszik kezükbe az interpretációs kompetenciát.³⁰ Mindez lehetséges, sőt Habermas szerint a polgári állam eszménye magában is foglalja ezt a lehetőséget: ”A polgári humanizmus eszményei, melyek az intim szféra és a társadalom önértelmezését formálják, s olyan kulcsfogalmakban fejeződnek ki, mint szubjektivitás és önmegvalósítás, valamint személyes és politikai önrendelkezés, oly mértékben áthatották az alkotmányos állam intézményeit, hogy *utópikus lehetőségként túl is mutatnak azon az alkotmányos valóságon, mely egyszersmind cáfolja azokat.* A történelem fejlődésének dinamikája valószínűleg ebből az eszmény és valóság közti feszültségből is táplálkozott.” (Habermas,1993,29.oldal)

Mindez persze együtt jár a függetlenség bizonyos részének feláldozásával, a magánéletből való részleges kilépéssel a nagyobb politikai szabadság fejében. Az állampolgárok ugyanis nem elégedhetnek meg a formális, a képviselőlet formájában megjelenő szabadsággal, hanem többet akarnak és így létrejöhet a társadalom integrációja a piaci folyamatok továbbélése mellett. (Manent,1994,133) Ez még közelebb áll a rawlsi ideálhoz: a társadalom tagjainak (méltányos) együttműködéséből épül fel, olyan emberek együttműködéséből, akik nem csak a piacon elérhető hasznukkal foglalkoznak, hanem tudatában vannak a piacon túli céljaikkal is. Ezek az egyének már állampolgárok, akik hajlandóak függetlenségük egy részét feláldozni az együttműködés és a stabilabb társadalom érdekében. Ennek az elképzelésnek a hordozója Rawlsnál az igazságosság koncepció,

³⁰ Itt fontos megjegyezni, hogy - bár ez a lehetőség az *Igazságosság elméletében* is benne rejlik - Rawls leginkább újabb könyvében, a *Politikai Liberalizmusban* nyit ebbe az irányba. Ezen könyvében vezeti be a *nyilvános ész* (public reason) fogalmát, mint az igazságosság kérdéseiről való vita keretét, amely nagyban hozzájárul az igazságos intézményrendszer legitimitációjának kialakításához. Mindez, ahogy azt maga Rawls is megmutatja értelmezhető a habermasi elmélet keretében is. Ld. John Rawls: Reply to Habermas, in. *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 372-434 illetve saját megjelenés alatt írásomat, Tanyi Attila: *Erkölcsi igazolás és politikai kötelezettség*.

Habermasnál pedig a kommunikatív cselekvés elmélete, amelynek célja “a mindennapi gyakorlatban rejlő észpotenciál felszabadítása.”

Rawls könyvében természetes kötelezettségekről beszél: olyan kötelezettségekről, amelyekkel egymásnak mint erkölcsi személynek tartozunk, függetlenül a fennálló társadalmi viszonyoktól. Ezen köteleességek közé sorolja az igazságosságot is, amely azonban követelményeiben némiképp eltér a többi köteleességtől: azt érti alatta, hogy támogatnunk kell az igazságos intézményeket, meg kell felelnünk előírásainknak, részt kell vennünk létrehozásukban – azaz csak egymással társadalmi viszonyban lévő emberekre terjed ki, nem akárcikre. Ezeket a köteleességeket igazságérzetünk közvetíti, amelyet viszont at elvek megfelelő igazolása (összehangolás egyensúlya) hoz létre az ember személyiségében. Rawls szerint az igazságosság köteleességének leginkább megfelelő társadalom forma a kölcsönös előnyöket célzó, kooperatív vállalkozás. A helyzet első ránézésre nagyon egyszerű: az emberek kötelessége, hogy engedelmeskedjenek az igazságos intézményeknek és ily módon együttműködjenek a társadalomban. Csakhogy még ha feltételezzük is az igazságosság természetes köteleességét, sőt akár a szigorú szabálykövetést egy probléma még mindig marad. Az tudniillik, hogy a társadalmat, amiben élünk nem választottuk, hanem beleszülettünk. Egyéni életünk nem előzi meg a társadalmat, éppen ellenkezőleg: az utóbbi az, amely jelentős mértékben meghatározza képességeinket, körülményeinket. Nem választottuk, hanem kész tényként születésünkkel élénk lett tálalva. Ahhoz tehát, hogy elfogadjuk olyan helyzetet kell teremteni, mintha magunk választottuk volna – más szóval: igazolnunk, legitimálnunk kell társadalmi berendezkedésünket, társadalmi viszonyainkat. Ez az akadály, amelyet - mint láthattuk - Hayek nem tudott átlépni. Ha képesek vagyunk olyan elveket alkotni, amelyeket mindenki elfogad, akkor az ezekre épített társadalom olyan lenne, mintha az egyének egy hipotetikus kiinduló helyzetben maguk választották volna a sok versengő társadalmi forma közül. Ily módon válik a társadalom az egyének önkéntes együttműködésének helyszínévé (Rawls,1997,33). Mindez azonban, véli a *Politikai liberalizmus* Rawls-sza, nem teljesen hipotetikus és statikus. A vita, az igazságosság elveinek nyilvános vitája segít a polgárok számára az elvek elfogadásában és megértésében - kialakítva egy olyan reflektív igazolásszintet, amelyben mindenki, világnézetétől függetlenül elfogadja az elveket és a velük járó társadalom és ember eszményt.

Persze a társadalom a valóságban nem ilyen, de *ilyennek kellene lennie*. A rawlsi társadalom kép tehát normatív nézőpontot kínál, ahonnan a jelenlegi társadalom értékelhető. Emellett azonban mást is kínál: lehetővé teszi a kooperáció fogalmának, és ezáltal magának a piacon megvalósuló kooperációnak a kibővítését – biztosítva a hayekinél erősebb legitimációt

a társadalmi berendezkedés számára. Míg ugyanis a piacon mindenki a saját hasznát követve cselekszik, és így jön létre az együttműködés, addig az igazságosság elveire épülő rawlsi társadalomban az emberek közötti testvériség is megjelenik: az emberek társakként viszonyulnak egymáshoz, akik “saját javukat csak akkor tekintik legitimnek, ha az párosul a többiek javával”:

“...személytelen kapcsolatban is lehetséges, hogy az egyik ember a másik boldogulásához kösse a saját javát. S éppen ezt teszik azok, akik a társadalmi rendjüket kölcsönös előnyöket célzó, kooperatív vállalkozásként kívánják igazolni. Mert ez azt jelenti, hogy valamennyien attól teszik függővé saját előnyeik legitimitását, hogy senkinek ne legyen méltányolható indoka a reá nehezedő hátrányok kifogásolására.” (Kis,1998,8)

Az ily módon létrejövő társadalom sokkal stabilabb, azaz elfogadottabb lesz mint Hayek féle piaci társadalom.

Mindabból, amiről eddig a rawlsi elmélet kapcsán szó volt már jól látható, hogy mi is a koncepció alapgondolata. Egy olyan, alapvetően koherentista, szerződéselvű elemeket is tartalmazó módszerről van szó, amely önmagát a haszonelvűséggel szemben próbálja meghatározni. Ennek megfelelően célja annak bebizonyítása, hogy altruisztikus érzésekre (jóakarát, önfeláldozás) való hivatkozás nélkül próbáljon meg bázist találni önmagának, pontosabban a morálnak, amit képvisel. Mint minden (részlegesen) szerződéselméleti módszer, Rawls elmélete is az emberek józan észére apellál, alapgondolata az, hogy ha be tudjuk mutatni, hogy az emberek egy hipotetikus állapotban, pusztán saját érdekeik által vezéreltetve az igazságosság adott elveit választanák, akkor ez a köteleességek olyan szilárd rendszerét hozná létre, amely megteremtené önnön megalapozását. Ez az utóbbi a kulcsmondat a rawlsi alapkonceptióban. Rawls ugyanis tisztában van azzal, hogy az említett altruisztikus érzelmek nélkül nem lehetséges valóban szilárd rendszert építeni, és, azt is tudja, hogy elméletének nem szabad elkövetnie azt a hibát, amelyet a haszonelvűség elkövet: azt tudniillik, hogy előfeltételezi, és nem létrehozza ezeket az érzelmeket (Rawls,1997,219). Ez az a kihívás, amellyel minden erkölcsi elméletnek szembe kell néznie - és, amelyet úgy kell megválaszolnia, hogy közben ne hivatkozzon se vallási, se más metafizikai koncepcióra. Ezt szolgálja mindaz, amiről a fentiekben szó volt: a társadalom eszmény, a természetes kötelezettségek eszménye, az igazságérzet és - legfőképpen - az összehangolás egyensúlya.

Hiszen ha elfogadjuk, hogy azok az elvek, amelyeket a hipotetikus helyzetben az egyének választanának azáltal, hogy mindenkinek érdeke betartani őket, *mert tudja, hogy mindenki más be fogja tartani* őket, az igazságérzet közvetítésével (kialakulásával) szilárd támasszá válik, akkor a morál egy természetes alapú megalapozásához jutunk. Ugyanakkor

ennek a koncepciónak számos buktatója van, olyan elemek, amelyek vagy nem teljesen tisztázottak, vagy nem igazán meggyőzőek. Sokan felteszik a kérdést: valóban képes-e az igazságosság ezen koncepciója a morál ilyen megalapozására, valóban rendelkezik-e azokkal az eszközökkel, amelyek a lelkiismeret/igazságérzet kialakításához szükségesek? Nem rak-e ez az elmélet túl nagy terhet az észre, nem teszi-e azt, amit Schopenhauer szerint Kant tett: nem helyettesíti-e Isten szavát az Ész szavával? Ezek persze olyan kérdések, amelyek eleve az alap gondolatot támadják, nem törődve annak tartalmával, mivel nekik magával a módszerrel vannak problémáik. Nem mindenki megy azonban ilyen messzire, a kritika legnagyobb része a metodológia szabta határokon belül marad. A következő fejezetben mi is így teszünk, és csak fokozatosan haladva, az azt követő fejezetekben jutunk el a kritika egy olyan szintjére, ahol már magát a módszert kérdőjelezhetjük meg. Ennek megfelelően a következő fejezetet az igazságosság két elvének és az általuk felvetett problémáknak szenteljük. Rawls, mint láthattuk, két utat alkotott meg annak bizonyítására, hogy a felek pontosan az ő két elvét választanák: az egyik annak vizsgálata, hogy megfelelnek-e ezek az elvek jól átgondolt ítéleteinknek, a másik az eredeti helyzet fikciója. Elvei azt implicálják, hogy a jóléti szolgáltatások integráns részét kell, hogy képezzék az intézményekről alkotott felfogásunknak. A következőkben ezen elvek ismertetésére, intézményi implicációjukra és az általuk felvetett problémákra térünk ki.

III. Az igazságosság eszménye és az egyenlőség

Az előző két fejezetben két fontos következtetésre jutottunk. Egyrészt megmutattuk, hogy mi a fő különbség Rawls és Hayek elmélete között (egyenlőség és individualizmus), másrészt amellettt érveltünk, hogy az igazságosság valamely elméletére alapozó társadalmi berendezkedés elfogadottabb, mint a piac primátusán alapuló szabad piaci berendezkedés. Mindkét fejezetnek kimondva-kimondatlanul részét képezte a rawlsi morális egyenlőség eszménye, mindazonáltal az előző fejezetet annak hangsúlyozásával fejeztük be, hogy az igazságosság-központú berendezkedés az elvek tartalmának ismerete nélkül is betölti a neki szánt szerepet: a társadalmat, mint a benne élő emberek önkéntes együttműködését modellezi. Ugyanakkor már ekkor is hangsúlyoztuk, hogy ehhez meg kell találni a megfelelő elveket. A liberális egalitarianizmus - amelyhez mind Rawls, mind Dworkin tartozik - az egyenlőség eszményében fedezte fel az igazságosság valódi tartalmát (a szabadság mellett természetesen). Ezt fejezi ki az, amikor Rawls az eredeti helyzetben minden ember morális egyenlőségéről beszél, amikor eltűnnek a természeti és társadalmi esetlegességekből származó morálisan önkényes egyenlőtlenségek.

Mindazonáltal egyáltalán nem magától értetődő ez a választás. Eddig implicite elfogadtuk, de most amikor az elosztási igazságosság tartalmi ismertetésére kerítünk sort szembe kell néznünk azzal az ellenvetéssel, hogy az igazságosság ugyan valóban társadalmunk központi eszménye kell, hogy legyen, de tartalmát nem az egyenlőségnek, hanem valamely más eszménynek (a fő alternatíva továbbra is a haszonelvűség) kell képeznie. Ezért a következőkben, miután vázoltuk, mit értünk morális egyenlőség alatt a felmerült kritikák tükrében próbálunk érvelni az egyenlőség létjogosultsága mellett

III.1. Az egyenlőség tartalma – elhatárolások

A Rawls és Dworkin nevével fémjelzett liberális egalitarianizmus egyenlőségfelfogása az emberi felelősség és választás eszményét helyezi vizsgálódásai középpontjába, és amellettt érvel, hogy szigorúan el kell különíteni egymástól az emberi felelősség körébe tartozó és az attól független elemeket. Rawls a természeti és társadalmi esetlegességekről beszél, Dworkin pedig különbséget tesz ambíciók és körülmények között. A két szerző álláspontja ugyanakkor azonos³¹: bármely elméletnek, amely az egyenlőségre épít, meg kell tennie ezt a megkülönböztetést.

³¹ Bár Dworkin saját elmélete éppen a rawlsi igazságosság felfogás kritikájaként jelent meg. Ennek ismertetésére

A körülmények közé tartoznak egyrészt belső, nem átruházható erőforrásaink, mint a fizikai és a mentális állapot, a képességek, a családi és etnikai körülmények valamint külső, átruházható erőforrások, mint a vagyon és más tulajdon illetve más a jogi rendszer által ránk ruházott lehetőségeink. Ezeket az elemeket örököljük, és nem mi választjuk őket³² így a belőlük származó egyenlőtlenségek, amilyenek például az öröklés útján kialakuló vagyoni különbségek, vagy az eltérő képességekre alapozó egyenlőtlenségek nem tartoznak a mi felelősségi tartományunkba. Rawls szavaival élve ezek morálisan önkényesek. Ebből következik, hogy bármely, az igazságosság ezen felfogására épülő elosztási rendszernek ezek megszüntetésére kell törekednie.

Ezzel szemben állnak ambícióink és karakterünk, személyiségünk elemei: ízlésünk, preferenciáink, meggyőződéseink (ambíciók), amelyek motívumokat szolgáltatnak cselekedeteink számára, illetve eltökéltségünk, energikusságunk, szorgalmunk és munkabírássunk (karakter), amelyek nem szolgáltatnak motívumot. Ezek az elemek szorosan összefüggnek választásainkkal, befolyásolják cselekedeteinket, meghatározzák azon döntéseinket, amelyeket életünkkel kapcsolatban hozunk. Ellentétben az előző csoporttal ezek a tényezők nem eleve adottak: amikor ambícióinktól vezérelve döntünk, illetve elhatározzuk, hogy mennyi energiát fektetünk egy cél elérésébe, másképpen is dönthetünk, más irányba is terelhetjük életünket. Éppen ezért ezekért a döntésekért felelősséggel tartozunk, nem igényelhetünk kárpótlást azért, mert általuk vezéreltetve rosszra fordult a sorsunk: “az embereknek meg kell fizetniük az árát annak az életnek, amelyet választottak.”³³ (Dworkin,1981b,294) Ezt a követelményt testesíti meg az etikai individualizmus Dworkin által megfogalmazott két tétele is:

- Bármely politikai közösségben az államhatalomnak gondoskodnia kell arról, hogy az emberek élete terveiknek megfelelő legyen, és hogy ez minden ember esetében teljesüljön, senki élete se legyen fontosabb.
- Ugyanakkor ez nem fajulhat paternalizmussá: minden ember felelősséggel tartozik azért az életért, amelyet választott.

A morálisan önkényes körülmények az első elv hatáskörébe tartoznak – az államnak gondoskodnia kell arról, hogy a belőlük származó egyenlőtlenségek eltűnjenek. Ugyanakkor ennek a beavatkozásnak igen szigorú korlátai vannak (Dworkinnál egyébként szigorúbbak, mint Rawlsnál), hiszen senki sem igényelhet állami segítséget valamiért, amit ambícióitól

később térünk át.

³² Ez a meghatározás így nem igazán pontos, a későbbiekben részletes magyarázatát adjuk.

³³ Az igazságosság elméleteknek ennek megfelelően két típusa létezik. Az endogén elméletek elfogadják és

indíttatva, saját szorgalmára és munkabírására alapozva maga választott. Ha valaki a luxust szereti és erre óriási pénzüsszegeket költ, nem igényelheti az állam segítségét; ha valaki bár megtehetné, mert képességei lehetővé teszik számára nem teniszező lesz, hanem gyári munkás (annak értékelése nélkül, hogy melyik jobb) nem követelhet kárpótlást kiesett jövedelméért.

Az eddigiek alapján azt mondhatnánk, hogy könnyen, probléma nélkül megtehető az elhatárolás. Valójában azonban, még ha el is fogadjuk szükségességét (mint majd látni fogjuk ez sem biztos), kivitelezése mind elméletben, mind gyakorlatban számos problémát vet fel. A következőkben Kis János kategóriáit elfogadva fogjuk ezeket a problémákat elemezni. A szerző három lehetséges ellenvetést különböztet meg:

- Az elhatárolás nem tehető meg: normatíván ugyan nem elfogadhatatlan, de sem elméletileg, sem gyakorlatilag nem kivitelezhető.
- Ha a határ meg is vonható, valójában nincs jelentősége az elosztás igazolása szempontjából: ez tulajdonképpen nem csak az egyenlőségnek, hanem magának az igazságosságnak az elvetése. Ez a felfogás áll legközelebb Hayekhez, jelen dolgozat a problémát a jótékonyosság versus igazságosság kérdéskörben vizsgálja.
- Ha az elhatárolás lehetséges is, az újraelosztás indoklására mindenestre nem alkalmas. (Kis,1998,51-60)

III.2. Ambíciók és körülmények: hol a határ? - van-e határ?

Az emberi felelősség tartományába tartozó és azon kívül eső tényezők elkülönítése ellenében különböző mélységű ellenérvek hozhatók fel. A legegyszerűbb amellet érvelni, hogy minden cselekedetünk öröklött képességeink, adottságaink befolyása alatt áll, általuk meghatározott. Ez persze végső soron a szabad akarat tagadásához vezet, hiszen amellet érvel, hogy minden amit teszünk olyan tényezők által meghatározott, amelyekről mi magunk nem tehetünk, így – folytatja ez az érvelés – választásainkért sem vagyunk felelősek, mivel ezeket is olyan tényezők határozzák meg, amelyek ellen nem tehetünk semmit. Életünk tehát determinált, nem viselünk érte felelősséget, de ugyanakkor nem is irányítjuk. Nyilvánvaló, hogy ez az ellenvetés végső soron az autonómia és általában a liberális alapértékek elvetéséhez vezet, ezért itt nem is tudunk részletesen foglalkozni vele. (Uo.,52)

Ha viszont elfogadjuk azt, hogy létezik szabad akarat, azaz az embernek vannak olyan cselekedetei, amelyekért felelősséggel tartozik, akkor egyben azt is elfogadjuk, hogy

megteszik ezt a megkülönböztetést, az exogén elméletek azonban nem.

lehetséges – legalább is *nagy vonalakban* – az elhatárolás a morálisan önkényes körülmények és a felelősségünk alá tartozó cselekedetek között. Ha feltételezünk két személyt, akik ugyanolyan családi és vagyoni körülmények között nőttek fel, ugyanolyan képességekkel rendelkeznek, ám ambícióik, ízlésük és munkabírásuk különböző és *emiat* különböző életet élnek, akkor nyilvánvaló, hogy az általuk választott életet nem befolyásolta olyan *körülmény*, amelyet nem ők *választottak*, amely úgy járult hozzá döntéseikhez, hogy nem tehettek róla. Így ha valaki csak a luxust képes elviselni, nem hivatkozhat arra, hogy ez valamiféle külső körülmény számára: az ember képes választani, így azt is el tudja dönteni, hogy milyen életet éljen, és ezáltal döntése után felelősséget kell vállalnia. Az elhatárolás tehát megtehető.

A helyzet azonban nem ilyen egyszerű. Vegyünk például - Dworkint követve - egy művészt, aki nem tudja elképzelni életét másképp csak festéssel. Nyilvánvaló, hogy ez a tényező személyiségéhez kapcsolódik, az ismertetett kategóriákban tehát ambíciónak, ízlésnek avagy preferenciának tekinthető, hiszen – mondhatnánk – a festő lemondhat a festészetről, a festészet iránti rajongása csak ambíció, amely megváltoztatható. A festő azonban nem akar, mert nem *képes* lemondani a festésről, még akkor sem, ha kiderül, hogy pl. pénz hiányában nem tudja azt folytatni. A rawlsi-dworkini rendszerben nem kaphat állami támogatást pedig, mondhatnánk, számára személyiségének ezen vonása adottság, nem megváltoztatható adottság, amely születésétől fogva adott, nem választotta, tehát nem felelős érte, hiánya pedig üressé, értelmetlenné teszi életét. Hogyan reagál erre a liberális egalitarianizmus? Mi a válasza arra a helyzetre, amelyben valaki valóban maga választotta jelenlegi életét (tehát felelős érte), de olyan motívumoktól vezéreltetve, amelyeket nem ő választott (tehát nem felelős érte)? Hogyan képes ezt az ellentmondást feloldani?

A válasz két lépésből áll. Először is tisztáznunk kell az eredetileg felvázolt megkülönböztetés lényegét. Az elhatárolás alapját ugyanis nem a választás adja, ahogy azt az ember elsőre feltételezi. Ahogy azt Cohen helyesen megállapítja sem a dworkini, sem a rawlsi elmélet nem a választást helyezi a töréspontba; nem az határozza meg, hogy mi morálisan önkényes és mi nem, hogy lehetőségünk volt-e választani. (Cohen,1989,921-25) A megkülönböztetés alapja a preferencia: ha egy döntést hozunk, akkor karakterünket, személyiségünket fejezzük ki, arról teszünk tanúbizonyságot, hogy milyen is személyiségünk. Lehet, hogy preferenciáink alapját olyan öröklött ambíciók képezik, amelyeket nem választottunk meg, de az biztos, hogy amikor az életben döntésre kerül sor, akkor másképpen is dönthetnénk, más életet is választhatnánk. Ezek az akár öröklött ambíciók és karaktervonások kiművelhetők, megváltoztathatók, nem eszközként, vagy akadályként jelentkeznek életünk során, hanem személyiségünk olyan elemeit, magatartási és ízlésbeli

elemeit testesítik meg, amelyek morálisan értékelhetők:

“A karaktervonások és a többi adottság között nem azon az alapon teszünk különbséget, hogy az utóbbiak ’nyersanyagát’ az egyén készen hozná magával, míg az előbbieket a semmiből teremtené. Semmilyen tulajdonságunkat nem teremtjük a semmiből. A megkülönböztetés azon nyugszik, hogy *a jellemet alkotó tulajdonságok testesítik meg az ember viszonyát az erkölcs mércéihez* (kiemelés-T.A.) – készségét ezek elfogadására, motiváltságát a helyesnek elismert erkölcsi ítéletek követésére-, míg a többi tulajdonság függetleníthető az erkölcshez való viszonyulástól.” (Kis,1998,53)

Cohennek tehát igaza volt: a választás fontos, de nem központi elem. Ambícióink és karaktervonásaink általában szorosan összefüggnek a választással, de mint láthattuk, nem minden esetben. Van, amikor olyan motívumtól vezéreltetve döntünk, amely ugyanúgy adottság számunkra, mint az, hogy fizikailag alkalmasak vagyunk munkavégzésre. Az etikai individualizmus ugyanakkor ebben az esetben az ember felelősségéről beszél, ami bizonyos értelemben inkonzisztensnek, intuíciónk elleninek tűnhet. Ennek azonban – szerintem – meg van az oka. Erre világít rá az alábbi, igen fontos Dworkin idézet is:

“A megkülönböztetés, amelyet az etikai individualizmus megkíván nem a szabadon választott és az öröklött motívumok közt tesz különbséget; a megkülönböztetés azonos azzal a belső elhatárolással, amelyet mindannyian megteszünk, akkor amikor elválasztjuk egymástól azt, amit mi *választunk* motívumok vagy személyiségünk olyan elemei által vezéreltetve, amelyek meghatározzák életünk irányával kapcsolatos döntéseinket attól, amit körülményeink miatt nem vagyunk képesek megválasztani.” (Dworkin,1996,19)³⁴

Első olvasásra a szöveg azt sugallja, hogy Dworkin a választás és a nem-választás között tesz különbséget, követve Cohen érvelését. Ha jobban megnézzük, akkor azonban láthatóvá válik, hogy Dworkin azért jut erre a következtetésre, mert nála a személyiség, a karakter, az ambíció és a választás szorosan összefonódik, míg a körülmények nem választhatók. Tehát bár Cohen rámutatott, hogy a megkülönböztetés alapja nem a választás, hanem a preferencia, ez csak azért van így mert valójában mind Rawls, mind Dworkin feltételezi, hogy

- Személyiségünknek lehetnek ugyan öröklött elemei, de ezek a maguk pusztán valójában nem valószínű, hogy befolyásolják döntéseinket, mivel addigra a tanulás és szocializáció révén kiművelt, tehát szabadon választott izléssé válnak;
- A kiművelt (választott) és az öröklött (nem választott) karaktervonások között szinte

³⁴ Dworkin, a kritikák hatására, újabb írásában tovább finomította elméletét. Részletesebben ld. Ronald Dworkin: *Foundations of Liberal Equality*, Tanner Lectures on Human Values, Vol. XI, Salt Lake City, 1990, pp. 36-42 illetve Equality and Capability, in. *Sovereign Virtue, The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000, pp. 285-307. A későbbiekben, a coheni és a seni kritikák kapcsán még visszatérünk ezekre az írásokra.

lehetetlen különbséget tenni és ha mégis - erre építve egy elosztási politikát - megpróbálnánk az katasztrófához vezetne.³⁵ (Dworkin,1996,19)

Természetesen mondhatjuk, hogy a második ellenvetés nem bizonyított, és így a tisztán választás alapon való elhatárolás legalább is elméletileg lehetséges. Ez az állítás két megjegyzést kíván. Egyrészt, véleményem szerint, a coheni megkülönböztetés nem az egyenlőség elleni ellenérv: az eszményt ő is elfogadja, csak egy bizonyos ponton másképpen értelmezi. Értve ez alatt azt, hogy ő is amellet érvel, hogy azokért a tényezőkért, amelyek nem tartoznak az ember felelősségi tartományába az elosztási rendszernek kell felelősséget vállalnia. Másrészt a dworkini-rawlsi elhatárolás továbbfejlesztése a haszonelvűség felé való nyitást igényel, mivel a felelősséget érintő döntéseiben már figyelembe veszi az egyes emberek hasznosságát, értékválasztását is. Ez önmagában még nem elvetendő, de vizsgálata egyrészt nem tartozik szorosan ezen fejezet témájához, másrészt igényli a dworkini és a rawlsi elmélet részletesebb ismertetését. Ezért azon elméletek bemutatására (Amartya Sen és G.A. Cohen elméletéről van szó), amelyek ebbe az irányba indultak el később kerítünk sort.

III.3. Az elhatárolás szükségessége: jótékonyosság versus igazságosság

A második ellenvetés így szól: az elhatárolás kivitelezhetősége nem számít, mivel maga az elhatárolás sem szükséges. E mögött az érv mögött magának a szubsztantív értelemben felfogott igazságosságnak az elvetése áll egy formális igazságosság-koncepció jegyében. Jó képviselője ennek a felfogásnak Hayek, aki valóban, ahogy azt láthattuk, nem is foglalkozik az önkényes, illetve nem önkényes elemek elhatárolásával, mivel a piacon létrejövő bármely elosztási séma igazságos (formális értelemben) illetve igazságossága nem vizsgálható (szubsztantív értelemben).

Ennek okát ismerjük. Az evolutúciós úton kialakult, spontán rendnek tekintett piac által létrehozott egyenlőtlenségek egy személytelen mechanizmus eredményei, amelyek nem előreláthatók és nem szándékoltak és így nem lehetnek igazságtalanok sem. (Hayek,1975,70) A társadalmi igazságosság szubsztantív, materiális egyenlőséget vagy legalább is elosztást kívánó eszménye gyökeresen ellentétes a törvény előtti egyenlőtlenség formális igazságosságával. A hayeki rendszerben ezért a redistribúció értelmetlen, indokolatlan. A piacon a szerencse és a tehetség dönt, a szükséglet és az érdem pedig nem értelmezhető,

³⁵ Dworkin így ír: "Ha egy közösség elfogadná a második változatot [az említett coheni kritikát - sz.] kénytelen lenne minden olyan személyt kompenzációban részesíteni, aki saját akaratából próbált kialakítani utálatot a munkával szemben vagy pedig a hanyag elegancia képét önmagáról. Egyetlen ember sem lenne képes egy ilyen elv alapján élni, és egyetlen közösség sem maradna fenn, amely megpróbálja alkalmazni."Dworkin,1996,19.oldal

indokolatlan. Hayek szerint azonban az elosztás nem csak nem indokolt, hanem következményei miatt tiltott is. Ezt az érvet is ismerjük már: a jóléti állam formájában megjelenő társadalmi igazságosság a szabadság elvesztéséhez, parancsuralmi rendszer kialakulásához vezet. (Hayek,1975,83) Hayek számára ebből következően két lehetséges "elosztási" rendszer képe rajzolódhat ki:

- Egy általános, univerzális, minden rászorulóra kiterjedő és azonos összegű minimum, egyfajta szociális minimum biztosítása. (Hayek,1960,302)
- Jótékonyág: mindazok, akik segíteni akarnak a rászorulókon azt megtehetik szabad akaratukból, anélkül, hogy az állam kényszerítő erőt alkalmazna velük szemben (ez már ugyanis központi elosztás lenne).

A szociális minimum kérdésére a rawlsi elmélet kritikája során még visszatérünk, a jótékonyág kérdését ugyanakkor most vizsgáljuk mivel ez az az eszmény, amelyet a legtöbbször állítanak szembe (a liberálisok is, sőt főképpen ők) a központi elosztással azonosított egyenlőség alapú igazságosság eszményével. Ennek a szembeállításnak legmarkánsabb elméleti megjelenítése a jogelmélet, így a következőkben a jótékonyág illetve a jogelmélet közötti kapcsolatra összpontosítunk, és annak kérdését vizsgáljuk, hogy valóban lehetetlen-e elosztás és az egyenlőség eszményének fenntartása a jogok adta rendszeren belül.

Az érvelés kiindulópontja az a Kant, illetve Mill által tett megkülönböztetés, amely kötelességeinket két részre osztja: vannak tökéletes és nem tökéletes kötelességek. Tökéletesnek akkor tekintünk egy kötelességet, ha mind a segélyben részesülő személye, mind pedig a segély mértéke pontosan meghatározható. Az állítás az, hogy míg a társadalmi igazságosság eszménye tökéletes kötelesség és így kikényszeríthető, addig a nem tökéletes kötelesség, mint amilyen a jótékonyág "ugyan kötelező cselekedet [morális szempontból – T.A.], ugyanakkor végrehajtása választásunkra bízott [...] nem egy meghatározott személy felé irányul, és nem egy meghatározott időben kell végrehajtani."³⁶ (Lomasky,1995,39) A képlet tehát egyszerű: az igazságosság eszménye tökéletes kötelesség, azaz kikényszeríthető, amely a valós életben állami újraelosztási politikát igényel. A jótékonyág kötelessége ezzel szemben választásunkra bízott, nem tökéletes kötelesség, amely nem feltételez jogokat (szociális jogok), és nem is kényszeríthető ki.

A jogelmélet, s ide sorolom Hayek koncepcióját is, abban az értelemben, ahogy itt használjuk, csak az utóbbi kötelességet teszi lehetővé. E szerint ugyanis minden embernek rendelkeznie kell egy olyan privát, a szigorúan negatív jogok által körülbástyázott szférával,

³⁶ Itt kell megjegyezni, hogy maga az állítás is vitatott. Erről részletesebben ld. Alan Buchanan: Justice and Charity, in. *Ethics*, 97, pp. 558-75

amelyben szabadsága biztosított, s senki nem veszélyezteti.³⁷ Ebben a rendszerben a jogok csak negatívak lehetnek, tehát birtoklásra nem irányulhatnak, és mindenki vétőjoggal rendelkezik a másik felett. A jogelmélet cselekvés-központú, nem az eredmények, hanem maguk a cselekedetek számítanak, azaz például nem lehetséges valakinek a szabadságát megsérteni annak érdekében, hogy megakadályozzuk a szabadság még jelentősebb sérülését. “A jogok közvetlenül korlátozzák a cselekedeteket: mindenkinek tilos közvetlenül megsérteni mások jogait, még akkor is ha, néhány jogot megsértve csökkenteni tudná a jogsértések összességét.” (Nagel,1998,73) Az egyenlőségre mint szubsztantív rendszerre alapuló igazságosság hayeki (és mások általi) elvetése ezen jogelméleti felfogás alapján állítja, hogy elosztás a szabadság rendszerében csakis a jótékonyosság formájában jelenhet meg. A jótékonyosság, mint nem tökéletes kötelesség harmonikusan illeszkedik a jogok szabta szűk korlátok közé, mivel kizárja a kényszer, az állam általi kényszer lehetőségét. A jóléti állam és vele együtt az állami újraelosztás ugyanis pontosan ezért vetendő el:” a hiba mondják ők [a jogelmélet hívei – T.A.] az, hogy az erkölcsi nyomást kényszerré alakítják át – az, hogy az embereket arra *kényszerítik*, hogy azt tegyék, amit mindenki szerint erkölcsileg kívánatos lenne tenniük.” (Waldron,1993c,227) Ez pedig súlyosan sérti a negatív jogok által garantált személyes szférájukat.

Lomasky három érvet hoz fel amellet, hogy miért megfelelőbb a jótékonyosság, mint az állami redisztribúció:

- A jótékonyosság kiemelkedő érdem, míg a jóléti jogok nem.
- A kényszer veszélye miatt az önkéntes cselekedetek preferálandók.
- A jótékonyosság megengedi a diszkrecionalitást és a rugalmas alkalmazkodást, míg a jóléti jogok (állam) nem. (Lomasky,1995,49)

A kérdés csak az, hogy ez valóban így van-e. Valóban nem lehetséges a jogok rendszerébe a jótékonyosságon kívül mást is belefoglalni, anélkül, hogy a jogelmélet elvetésére jutnánk? A következő érvelés célja annak bebizonyítása, hogy lehetséges kikényszerített jótékonykodás, ha úgy tetszik állami elosztási politika a jogelmélet szabta határokon belül is, azaz nem kívülről, hanem belülről bizonyítva az elosztás lehetőségét. Elfogadható ugyanis Nagel azon érvelése, hogy “a liberalizmus megvédelmezéséhez nem szükséges megmutatni, hogy a morális egyenlőség nem értelmezhető oly módon, hogy abból jogok vagy utilitarianizmus következik. Csak azt kell megmutatni, hogy az egalitáriánus értelmezés szintén elfogadható.” (Nagel,1998,75) Ha meg tudjuk mutatni, hogy lehetséges kikényszerített jótékonykodás is,

³⁷ A jogelmélet rövid, de lényegre törő megfogalmazását ld. Nagel,1998,72-74. oldal.

azaz folytatható elosztás, akkor egyben azt is megmutattuk, hogy még a formális igazságosság is lehetővé tesz szociális jogokat, vagy akár elosztási mechanizmust.

A kritika másik frontját már lezártuk Hayekkel szemben. Az előző fejezetben reményeim szerint sikerült bizonyítani, hogy a szubsztantív igazságosság alkalmasabb egy stabilabb társadalmi berendezkedés létrehozására, mint a szabad piac. Ha úgy tetszik a mostani célunk a Hayekkel szembeni kritikánk második felvonása. Célunk annak megmutatása, hogy a jogok rendszerében, amely elvileg csak a jótékonyság képében megjelenő formális igazságosságot teszi lehetővé szintén beépíthető egy állami kényszeren alapuló elosztási mechanizmus (még ha nagyon visszafogott is), azaz van értelme a megkülönböztetésnek.

III.3.1. A gondolatmenet

Waldron kétféle jótékonytságot különböztet meg:

- A "hagyományos" értelemben jótékonykodni annyi, mint aktívan segíteni valakinek annak haszna érdekében. Ebben az esetben a jótékonykodás megtagadása passzív magatartás, vagyunk, jövedelmünk stb. visszatartása. Hayek és a jogelmélet alapján véve erről a formáról beszél.
- Létezik azonban a jótékonykodásnak egy másik formája is, nevezzük ezt Waldron nyomán inaktív jótékonytságnak. Ez a jótékonytság passzív elfogadás, azaz együttműködés. Megtagadása viszont értelemszerűen aktivitást igényel, ellenállást implikál általában tulajdonunk védelmében.

Waldron példájával talán még érthetőbbé válik a két forma közötti különbség. Mindenki ismeri az irgalmas szamaritánus bibliai példáját, aki megegytette a rablók által kirabolt és megsebesített vándort. Ez nyilván a jótékonytság "hagyományos" esete, amikor is a cselekedet, azaz a segítség megtagadása passzivitást igényel, jelen esetben például át lehet menni az út túloldalára, oda sem figyelve a szerencsétlen emberre. Ebben az esetben a jótékonytságra való kényszerítés nem más, mint valakit aktivitásra kényszeríteni, azaz elvenni tőle pénzét, vagyonát stb. és ezt jobb esetben a rászorulóknak adni úgy, hogy közben ő maga ebbe nem egyezik bele. Ez egy liberális számára nem lehet elfogadható cselekedet. Ebben az esetben tehát valóban nem lehet állami kényszer alkalmazni a jótékonytság kikényszerítése végett.

A második eset azonban eltér ettől. Vegyük például azt az esetet, amikor egy megfáradt, éhes vándor hatalmas hóvihár közepette hosszú út után végre rátalál egy menedékházra. Belépve már éppen neki állna kiszolgálni magát, amikor az ott lakó személy,

aki melleleg az étel-ital tulajdonosa, neki ront, és kidobja a házból azt kiáltozva, hogy az étel és az ital is magántulajdon, az ő tulajdona. Ebben az esetben a jótékonyosság csak passzív hozzájárulást, elviselést jelentett volna, ha megtörtént volna – de nem történt meg: a ház tulajdonosa ugyanis saját jogaira hivatkozva és kényszerrel alkalmazva ellenállt a jótékonyosság "kísértésének". Ebben az esetben a jótékonyosságra való kényszerítés nem lenne más, mint a tulajdonos általi kényszer megelőzése, amely első ránézésre nem vet fel problémát, hiszen a negatív jogokra alapozó elmélet lényege éppen a kényszer minimálisra csökkentése. Erre azonban könnyen azt válaszolhatjuk, hogy ez az érvelés nem veszi figyelembe a tulajdonjogokat. Ha feltételezzük, hogy a tulajdonjogok rendezettek, akkor igaz ugyan, hogy a tulajdonos volt az, aki elsőként alkalmazott kényszert, ugyanakkor a vándor (a rászoruló) cselekedete volt az első illegitim cselekedet, tekintve, hogy nincs joga elvenni más tulajdonát, a tulajdonosnak pedig joga van megvédeni azt, ami az övé. Ez az érvelés – mondja Waldron – ott sántít, hogy feltételezi: a tulajdonjogok már a cselekedetek lezajlása előtt rendezettek. Ez azonban nem biztos, hogy így van. Jó okunk van azt hinni, hogy a tulajdonjogok és a kényszer alkalmazása feltételezik egymást, "így egy tulajdonjogi rendszer igazolhatósága nem rendezett mindaddig, amíg nem rendeztük az összes vitás kérdést a kényszer gazdasági kérdésekben való alkalmazásával kapcsolatban." (Waldron,1993c,239) Ha ez az állítás igaz, akkor a tulajdonjogok nem tekinthetők rendezettnek a cselekedetek bekövetkezése előtt. Ha nem igaz, akkor viszont a tulajdonosnak figyelembe kell vennie, hogy lehetnek más erőforrás használatával kapcsolatos jogok, amelyekre döntése meghozatalakor nem fordított figyelmet. Mindkét esetben arra a következtetésre jutunk, hogy a tulajdonjogok - ellentétben az olyan libertariánusok véleményével, mint Robert Nozick nem - abszolútak, nem döntenek el egyértelműen a jótékonyosság kikényszerítésének kérdéséről.

Ezt egy példával is érzékeltethetjük. Nozick szerint minden, amit az ember testi és lelki képességeinek felhasználásával létrehoz, egyben az ő tulajdonává válik, azaz rendelkezik vele, és nem vehetik el tőle. Ebben az értelemben azonban a bérnyaság például megengedhető cselekedet, hiszen a gyerek azáltal, hogy az anya hozza világra egyben, az ő tulajdonává válik. Ez persze Nozick számára sem elfogadható, mivel a gyermek emberi jogai felette állnak az anya tulajdonosi jogainak. Amellett tehát, hogy maga az ún. tulajdonlasi tézis sem megalapozott (erről majd később lesz szó), ez a példa rávilágít a jogok említett konfliktusára is. Az ember joga ahhoz, hogy legalapvetőbb szükségleteit biztosítsa, nem feltétlenül marad alul más emberek tulajdonjogával szemben, és mindaddig, amíg ez a vita el nem dől, senki sem hivatkozhat a tulajdonjogok felsőbbrendűségére mint döntő érvre.

Ugyanakkor azt is el kell ismerni – folytatja Waldron -, hogy ez az elv (mármint a

kényszerrel történő megelőzés) könnyen kihasználható, hiszen valamire, ami meg sem történt (a kényszer tudniillik, amit meg akarunk előzni) könnyen lehet hivatkozni és "megelőzése" érdekében kényszert alkalmazni. Ezért nyilván valami korlátozó elvre van szükség, amely megmondja, hogy melyek azok az esetek, amelyek elfogadhatók mint megakadályozandó problémák. Egy olyan elvre van szükség, amely csak a rászorultság (*object need*) esetén teszi lehetővé a jótékonyosság kikényszerítését. Waldron az alábbi elvet javasolja:

“Senkinek sem szabad megengedni, hogy erőt alkalmazzon valakivel szemben, aki legalapvetőbb szükségleteinek kielégítésére törekszik olyan körülmények között, ahol nem látszik más megoldás azok kielégítésére.” (Waldron,1993c,241)

Persze a waldroni elv bizonyos értelemben egy érdekes csavart vitt a jótékonyosság kikényszerítése melletti érvelésbe. Abból indult ki, hogy nem lehetséges az aktív jótékonytságot kikényszeríteni csak a passzívat. Azonban mit jelent a passzív jótékonyosság? Annak elviselését, hogy az elvnek megfelelően az arra rászorulóknak igényt tarthatnak a tehetősebbek erőforrásainak egy részére, azaz *elvehetik azt*. Ez azonban egy nagyon furcsa helyzethez vezetne: az állam nem vehetné el a fölösleget, hogy azt elossa, tekintve, hogy az már aktív jótékonyosság kikényszerítésének minősülne, ami nem megengedett. Tehát maguk a jogosultak "szolgálhatnak ki" magukat, vagy pedig az államhatalom alkalmazna erőt annak érdekében, hogy megakadályozza a tulajdonosokat abban, hogy tulajdonuk védelmében kényszert alkalmazzanak. Ez elméleti szinten a tulajdonjogok nehezen feloldható problémáját, gyakorlati szinten pedig súlyos visszaélések veszélyét vetné fel. Erre azonban nincs szükség.

Waldron ugyanis – arra a kérdésre válaszolva, hogy lesz ebből jóléti állam – visszacsempészi az államot, az aktív államot a képbe, és a passzív jótékonyaságból, aktív jótékonytságot csinál:

“Azáltal, hogy [az állam-T.A.] mindenki számára segítséget nyújt, lehetővé teszi [...], hogy az a szituáció, amelyre válaszként az elv megszületett soha ne alakuljon ki. A jóléti állam egy biztosítási módja annak, hogy soha senki ne kerüljön olyan szörnyű helyzetbe, amelyben arra kényszerül, hogy megsértsen egyébként kikényszeríthető tulajdonjogokat.” (Waldron,1993c,244)

Az érvelés három fő pontból állt. Kiindultunk a jogelmélet azon tiltásából, hogy nem alkalmazhatunk állami kényszert jótékonyosság kikényszerítése érdekében. Ezt követően megmutattuk, hogy létezik olyan jótékonyosság, amely - feltéve, hogy a tulajdonjogok nem abszolútak - lehetővé teszi a kényszer alkalmazását, bár szükség van egy elvre, amely leszűkíti a lehetséges esetek számát. Végül pedig lehetővé tettük az állam szerepvállalását azáltal, hogy felruháztuk az olyan helyzetek kialakulásának megakadályozásának feladatával, amelyek elvezetnének a társadalmon belüli feszültség kialakulásához. Ez az érvelés persze

nem kis mértékben korlátozott. Bár kétségtelen, hogy megvan az az előnye, hogy megmutatja: a negatív jogok szűk korlátai között is lehetséges állami elosztási politikáról, a szociális jogok (bár ezek tartalma tisztázatlan) beemeléséről beszélni. Ezáltal eljuthatunk arra a szintre, legyen az bármily szerény is, hogy szükségünk lesz annak meghatározására, hogy ki szorul rá és milyen alapon a segítségre. Ezzel pedig máris fontossá, sőt valószínűleg központi kérdéssé válik azon cselekedeteink elhatárolása azon esetektől, amelyek saját felelősségi tartományunkba tartoznak, és így állami támogatásra nem tarthatnak igényt. Ugyanerre a következtetésre jutott Lomasky és Buchanan is. Ahogy azt Lomasky megfogalmazza:

“A reciprocitás tehát azt diktálja, hogy a szükeget szenvedő egyének csak akkor kötelezhetőek arra, hogy tiszteletben tartsák mások szabadságát, ha egyidejűleg biztosítva van számukra az anyagi javak megfelelő szintje. Ebben az értelemben a jóléti jogok nem állnak ellentétben a klasszikus liberalizmus elveivel [értsd: jogelmélet – sz.], hanem inkább elfogadhatóvá teszik azt a társadalom peremén is.” (Lomasky,1995,47)

Ez az idézet nemcsak azt mutatja meg azonban, amit eredetileg érzékeltetni akartunk vele, hanem azt is, hogy mind Waldron, mind a többi vele azonos állásponton lévő szerző ugyanarra az okra hivatkozik. Arra tudniillik, hogy el kell kerülni a jogok és az egyéni ellehetetlenülés közötti konfliktusokat; ennek legjobb módja pedig egy "tisztes" minimum biztosítása. Emlékezzünk vissza: ez volt a fő vonala Hayek és a szabad piac elleni érvelésnek is.

Látni kell azonban azt is, hogy ez a gondolatmenet nem kiterjedt jóléti államot tesz lehetővé, hanem inkább valamilyen mértékű szociális minimumot javasol. Tulajdonképpen nem ajánl sokkal többet, mint amennyit Hayek – mellesleg érvelés nélkül – maga is felajánlott: a legrosszabb helyzetűek számára biztos pontot kell mutatni, mondja ez az érv – fenn kell tehát tartani számukra egy bizonyos szintet. Ez a szint azonban nem túl magas. Waldron maga is elismeri, hogy az általa ismerttetett gondolatmenet a minimális és nem a méltányos (*reasonable*) szociális szint biztosítására alkalmas. A jóléti szolgáltatásokat például nem tartalmazza, és az anyagi javak területén is nehezen bővíthető. Ahhoz, hogy ezen túllépjünk, más érvelésre van szükségünk. Waldron maga is más úton közelíti meg például a szociális jogok kérdését. (Waldron,1993b) Szerinte a szociális jogok mellett háromféleképpen lehet érvelni:

- A politikai jogok és a szociális jogok között a határ nem egyértelmű, ezért ahhoz, hogy a politikai jogok funkcionáljanak, szükség van bizonyos mértékű jövedelemre, vagyona. Ez maga után vonja a súlyos egyenlőtlenségek megszüntetését, illetve bizonyos mértékű jövedelem biztosítását. Ez az érvelés némileg hasonlít az ismertetettre, bár némileg

meghaladja azt.

- Konzervatív érvelés szerint, ha az elmúlt jó ötven évben a szociális jogok életünk, a közösségről alkotott felfogásunk részévé váltak, most már nem szerencsés bolygatni azokat. Amit az emberek egyszer már megszoktak, beépült a várakozásaikba erkölcsi erőre tesz szert, és mentes kell, hogy legyen a változtatástól. Ez az érvelés persze felveti az valamennyi, konzervatív gondolkodással kapcsolatos dilemmát.

- A rawlsi szerződéselvű felfogás, amely képes valamiféle elosztási igazságosság megalkotására. Ez Waldron preferált érve, mivel ez univerzális, és a szociális jogok igen széles körére terjed ki.

Mindezek a pontok itt és most csak egy valami érzékeltetésére szolgálnak, arra, hogy bár valószínűleg a negatív jogok is lehetővé tesznek bizonyos mértékű jóléti szolgáltatást, és semmiképpen sem jelentik az egyenlőséget konstituáló elhatárolás elvetését, a valóban szélesebb szociális jogok melletti érvelés ezen rendszer meghaladását igényli. Igényli mivel – lásd az előző fejezet érvelését – a szabad piac szociális minimummal együtt sem nyújt megfelelő alternatívát egy olyan, a piacot korlátozott formában magában foglaló rendszerrel szemben, amely az elosztási (társadalmi) igazságosság szubsztantív elveire épül.

III.4. Az igazságosság korlátai

A harmadik és egyben utolsó ellenvetés az egyenlőség eszményét megalapozó elhatárolással szemben még az előző ellenvetés folytatásaként jelenik meg. Az az állítás ugyanis, hogy a megkülönböztetésnek nincs értelme megtehető egy másik oldalról is: nem azt mondva, hogy az elosztás túl sokat vesz el, indokolatlan, sőt tiltott, hanem amellet érvelve, hogy *túl keveset ad*, nem teszi lehetővé az emberek képességeinek teljes kifejtését. (Kis,1998,55-60) Ez az érv alapvetően a komunitariánus gondolkodóktól származik. Mind Raz, mind Sandel amellet érvel, hogy minden embernek joga van arra, hogy megvalósítsa önmagát, minden embernek lehetőséget kell adni arra, hogy a benne nyugvó képességeket kifejlessze. (Sandel,1982;Raz,1998) Szerintük abból, hogy minden ember morálisan egyenlő nem következik az, hogy egyenlő igényt tarthatnak az erőforrásokra is. “Minden ember kitüntetett viszonyban van saját genetikai adottságaival: ezek elválaszthatatlanok az ő egyszeri, megismételhetetlen személyiségétől.”³⁸ (Kis,1998,55) Raz szerint az államnak mindent el kell követnie, hogy a lehetőségek létező legszélesebb tárházát biztosítsa az emberi *autonómia* megvalósítása érdekében. Hogy ez a követelés pontosan mit jelent jól érzékeltethető egy

³⁸ Kis,1998,55.oldal. A lábjegyzetet elhagytam.

példával.

Legyen B és C két egyén, akik mindketten zongoraművészek akarnak lenni. Amíg azonban B-nek istenáldotta tehetsége van, addig C csak sok gyakorlás, költséges korrepetálás után képes megfelelő színvonalon játszani. (Uo.,54) A komunitariánus érvelés szerint ugyanakkor mindkét embernek meg kell adni a lehető legnagyobb segítséget, még akkor is, ha az igen jelentős kiadással jár (C esete), mivel mindkét ember *autonómiája, azaz maximális önmegvalósítása* ezt követeli meg az államtól. Erre a követelésre ugyanakkor Rawls könnyen tud válaszolni. Már volt róla szó, hogy a az igazságosság körülményeinek egyik legfontosabb alkotóeleme a mérsékelt szűkösség. Minden embernek figyelembe kell vennie, hogy a rendelkezésére álló erőforrások korlátozottak, ezért döntései meghozatalakor tekintettel kell lennie arra, hogy azok mekkora költségekkel járnak a társadalom többi tagja számára. Az igazságosság korlátokat állít fel, és ezen korlátok lényege, hogy az elosztási viszonyokat, az igazságosság tartalmát senki sem igazíthatja saját adottságaihoz, a folyamatnak éppen fordítva kell lezajlania. Amikor döntünk, figyelembe kell vennünk döntésünk költségeit: ha nem válhatunk zongoristává, csak mérnökké, mert tehetségünk csak súlyos költségek árán fejleszthető ki, akkor ezt el kell fogadnunk. Kis János megkülönböztetésével élve azt mondhatjuk, hogy döntéseinkkor vágyainkért (amelyekről lemondhatunk) nem, csak szükségleteinkért (amelyekről nem mondhatunk le, illetve csak annak árán, hogy kihullunk a társadalomból) várhatjuk el azt, hogy fedezik annak költségeit. Jó példa erre a festő, vagy a zongorista már említett esete.

Ugyanakkor az érv, hogy mindenkinek joga van a teljes önmegvalósításra másképpen is megfogalmazható, elismerve, hogy az eredeti elhatárolás megtehető, de amellet érvelve, hogy nem alkalmas egy olyan állami elosztó politika kivitelezésér, mint amelyet Rawls vagy Dworkin javasol. A fenti érvnek ugyanis megvan a maga negatív és pozitív oldala. Az utóbbi megfelel a már ismertetett érvelésnek, miszerint mindenkinek rendelkezésre kell állnia annyi erőforrásnak, hogy a benne szunnyadó képességeket kiművelhesse, függetlenül azok költségeitől. Erre az évrre könnyen lehet válaszolni, ezt tette Rawls is az igazságosság körülményeire, az igazságosság korlátjaira hivatkozva. A negatív megfogalmazás, amely szintén - ha rejtve is - ott van a komunitariánus érvelésben (bár kétséges, hogy egyszerre a kettő hogyan lehetne kivitelezhető) azonban nem így érvel. Lényege, hogy minden ember tulajdonosként viszonyul "saját maga megismételhetetlen személyiségéhez" s ezért jogot tarthat mindenre (társadalmi előnyök stb.), ami belőle származik. Ezt mondja ki Nozick öntulajdonlási tétele.

Nozick szerint az egyének mind saját testük felett, mind saját képességeik felett

önmaguk rendelkeznek, az utóbbiak sem vehetők el tőlük, mint ahogy engedélyük nélkül szerveiket sem vehetjük el tőlük. (Nozick,1974;Kis,1998,56-8;Wolff,1991) Másképp fogalmazva az egyén integritásának védelme megkívánja, hogy az említett attribútumok felett mindenki maga rendelkezzen. Ahogy azonban Kis is megjegyzi, különbséget kell tennünk aközött, hogy valaki saját integritása védelmében maga rendelkezik képességei, szervei stb. és aközött, hogy *tulajdonosként viszonyul* hozzájuk. Az utóbbi esetben ugyanis valóban a belőle származó társadalmi termék felett is maga rendelkezhet, mint ahogy a tulajdonos is rendelkezik afölött a profit felett, amelyet cége megtermel. A probléma csak az – jegyzi meg Kis -, hogy Nozick “nem bizonyította be, csak feltételezte, hogy a személy morális önrendelkezését öntulajdonlásként kell értelmezni.” Nozicknak tehát valamilyen igazolásra volt szüksége, s ezt az *autonómia* fogalmában talált meg. Az autonómia lényege, mint tudjuk, hogy minden ember maga választja saját életcélját és használ fel minden lehetséges (értsd: mások szabadságát nem sértő) eszközt ezen cél elérése érdekében. Ez nyilván magában foglalja képességeinek, tudásának és más külső illetve belső erőforrásának felhasználását is. Nozick szerint, ha az egyén nem rendelkezhet szabadon képességei, tehetsége, vagyona révén megtermelt összes termékkelautonómiája sérül, mivel nem lesz lehetősége, hogy az ő tulajdona révén megtermelt terméket saját céljai szolgálatába állítsa. Ha például az állam adó révén elvonja a megtermelt termék egy bizonyos részét, akkor a munkás, aki azt létrehozta tulajdonképpen kényszermunkát végzett, hiszen munkája termékét nem használhatja fel saját céljaira. Ez pedig együtt jár autonómiája sérülésével, és mivel autonómiája szabadságának legfőbb konstituáló ereje, tulajdonképpen maga a szabadság kerül veszélybe. Állami elosztási politika tehát nem lehetséges.

Két megállapítás adódik ebben az összefüggésben. Egyrészt szembetűnő, hogy mind a kommunitariánusok, mind Nozick igen széles autonómia fogalommal operál, amely azonban mégis gyökeresen eltérő irányba viszi az érvelést. A másik, hogy mindkét eset összekapcsolható végkimenetelét tekintve a második ellenvetéssel, amely szerint az elhatárolás értelmetlen. Nozick ugyan ezt így nem mondja ki, de érvelése feltételezi, hogy ha van is valami értelme ennek a megkülönböztetésnek, az elosztás szempontjából biztos nincs jelentősége. Ugyanis, ha oda is adhatnánk valamit a morálisan önkényes fogyatékosággal sújtott egyénnek (azt ugyanis Nozick ellentétben az előző ponttal nem tagadja, hogy ilyen lehetséges), az öntulajdonlás miatt ennek forrása nem létezne, mivel nincs kitől elvenni a többleterméket. Ahogy azonban arra Kis János rámutatott az autonómia ilyen kiterjedt fogalma indokolatlan, vagy inkább önellentmondásos. (Kis,1998,58) Tudniillik ha minden, amit megtermelünk a miénk csak azért, mert elvétele kényszernek minősülne és így sértené

autonómiánkat, akkor minden olyan képesség, amely tulajdonosának egyedisége révén monopolprofitot hoz, ugyanakkor megfelelő képzés révén elterjesztve a monopólium megszüntethető lenne, szintén korlátozza az emberek autonómiáját. Ebben az esetben ugyanis az emberek kénytelenek megvenni valamit magasabb áron csak azért, mert verseny hiányában (a képesség ritkasága kizárja megfelelő számú termelő részvételét) az ár nem csökkenhet elfogadható szintre. Így az emberek *kénytelenek* keresetük egy részét nem saját döntésük alapján másnak adni, *kénytelenek* más számára dolgozni. Ez pedig a nozicki értelemben *kényszermunkának* minősül, mivel az egyének nem határozhatják meg szabadon, hogy mit tegyenek azzal a többlettel, amit - ha verseny lenne - megtarthatnának. Ez pedig azonos autonómiájuk korlátozásával, azaz az autonómia fogalma nem feltételezi az öntulajdonlási tézist - ez pedig oda vezet, hogy az állami újraelosztás sem vethető el a tézis alapján. (Uo.,58)

Ha újra végig gondoljuk a két ismertetett érvelést, szembe tűnő, hogy mindkét ellenvetés az autonómia igen szélesen értelmezett fogalmára támaszkodik. Az első esetben egy perfekcionista ideál keretében aktív állami szerepvállalást követelnek. Ez a tézis azonban több okból sem állja meg a helyét. Egyrészt (ld. a kommunitarianizmus kritikáját az első fejezetben) nehezen védhető az állam ilyen mértékű paternalista beavatkozása. Másrészt ez a felfogás nem következetes. Ha ugyanis úgy tartja, hogy az államnak kell segítséget nyújtania abban, hogy minden egyes emberi lény a lehető legmagasabb szintet érje el képességeihez képest, mivel személyisége egyedi és megismételhetetlen, akkor azt is igényelnie kellene, hogy semmi olyan terméket ne vegyenek el tőle, amit valaha képességei stb. révén megtermelt. Ez a két tényező - amit én az autonómia pozitív és negatív felfogásának neveztem - ellentmond egymásnak, hiszen ebben az esetben (gondoljunk csak Nozick érvelésére) nem volna lehetséges állami újraelosztás, azaz nem lenne forrása a támogatásnak. Szerintem bizonyos értelemben ezt fejezik az igazságosság körülményei, a szűkösség és az, hogy tekintettel kell lennünk választásaink társadalmi költségeire, hogy nem választhatunk akármit. Ha ez a szűkösség nem állna fenn, akkor nyilván mindenki megvalósíthatná önmagát, *de ekkor az igazságosság kérdése fel sem merülne*.

Nozick úgy talált kiutat ebből a helyzetből, hogy mint a jogok legradikálisabb védelmezője elvetette az autonómia pozitív felfogását (perfekcionista ideál), és helyette az emberek elidegeníthetetlen jogaira hivatkozott. Azonban ez az érvelés is túl szélesre formálta azt a kört, amit az autonómia lehetővé tesz az ember számára. Erre volt példa Kis János érvelése is. Velünk született képességeink, vagyonunk, tehetségünk és más a természettől, illetve az öröklési mechanizmus által a társadalomtól származó adottságaink révén olyan fölényre tehetünk szert, amely a nozicki értelemben jelentősen korlátozhatja mások

autonómiáját. Mindkét autonómia fogalom problémája tehát az, hogy annyira széleskörű az értelmezése, hogy egyrészt beleütközik a természetes korlátokba, másrészt pedig mások ugyanolyan széles autonómiájába. Ezáltal pedig – nem említve olyan "külső" elemeket, mint testvériség, kölcsönösség, melyek a rawlsi elmélet alapját képezik – mind elméletileg, mind gyakorlatilag kivitelezhetetlenné válnak. Minden jel arra utal tehát, hogy egyrészt vissza kell térnünk az eredeti elhatároláshoz, hogy meghatározhassuk, mi az, amiért jár állami támogatása és mi az, amiért nem. Másrészt szembe kell néznünk annak elosztással kapcsolatos következményeivel is. Mielőtt azonban ezt megtennénk még egy ellenvetést meg kell vizsgálnunk.

Thomas Nagel három lépcsőre bontja fel a rawlsi érvelést. (Nagel,1996) Mindhárom a társadalomban megjelenő egyenlőtlenségek igazolásával foglalkozik. Szerinte három területen alakulhat egyenlőtlenség: a politikai jogok (törvény előtti egyenlőtlenség), az osztályhelyzet (öröklés) és végül a velünk született képességek terén. Nagel érvelése nagyon egyszerű. Az egyenlőtlenségek morálisan önkényesek, azaz megszüntetendők az első két esetben, de a harmadikban nem. Nagel nem abban a formában érvel állítása mellett, ahogy azt az első esetben vizsgált ellenvetés tette. Nem azt mondja tehát, hogy a természeti esetlegességek (képesség, tehetség) teszik szinte lehetetlenné a morálisan önkényes elemek elválasztását a nem önkényes és így az ember felelősségi tartományába tartozó elemektől. Nem, Nagel elfogadja az elhatárolást, csak éppen azt állítja, hogy bár a természeti különbségek valóban önkényesek, a társadalom azonban nem felelős ezért és így *állami úton történő kiegyenlítésük sem megengedhető*.³⁹ Pontosabban két részre osztja ezeket a különbségeket: külön választja azokat az egyenlőtlenségeket, amelyek bár a természettől származnak, ám társadalmi úton, az intézmények révén maradnak fenn. (Nagel,1996,3)

Nagel szerint tehát a társadalmi intézményeket valóban úgy kell kialakítani, hogy megszüntessék az emberek közötti politikai, illetve osztályhelyzetbeli különbségeket. Ugyanakkor az olyan természetes különbségek, mint az eltérő képességek és más természetes adottságok mindaddig nem tartoznak ezen intézmények hatálya alá, amíg valamely társadalmi mechanizmus nem közvetíti és tartja fenn őket mesterségen. Ez szavatolná ugyanis, hogy az egyenlőtlenségek *szándékos emberi cselekvés* (még ha intézményeken keresztül közvetített is) eredményei legyenek. Ha ez a feltétel nem áll fenn, akkor ugyan elismerjük, hogy ezek a

³⁹ Nagel nem az egyetlen, aki elveti ezt a rawlsi gondolatot. Hasonló kimenetelű érvelés található még A. Kronman: Talent Pooling, in. R: Pennock, J.W. Chapman (szerk.): *Nomos XXIII*, NYU Press, New York-London, 1981, 58-79. oldal. A probléma részletes tárgyalása megtalálható Michael Gorr: Rawls on Natural Inequality, in. J. Angelo Corlett (szerk.): *Equality and Liberty, Analyzing Rawls and Nozick*, MacMillan, London, 1991, 2. Fejezet, pp. 19-37.

különbségek is morálisan önkényesek, ám azt is hozzá tesszük – mondja Nagel -, hogy létük nem több mint pusztán balszerencse. Az intézmények nem tehetnek megszüntetésük ellenében semmit. (Nagel,1996,19) Jól érzékelteti a különbséget két eltérő természeti alapú egyenlőtlenség: az oktatásban megjelenő eltérő tehetségek esete illetve a nemek közötti különbségek. Az előbbi esetben Nagel szerint miután biztosítottuk, hogy sem politikai (pl. bórszín szerinti diszkrimináció), sem osztályhelyzetbeli (pl. eltérő vagyoni helyzet) különbség ne akadályozhassa a gyerekek oktatását, többet már nem tehetünk, a tehetségbeli különbségeket nem egyenlíthetjük ki. A nem problémája viszont nagyon is élő. A nők ugyanolyan munka esetén is alacsonyabb fizetést kapnak, mint a férfiak, és a dolgozó nők gyermekvállalása (ez Nagel fő példája) is sokszor megoldatlan. A nők és a férfiak közötti különbséget tehát - bár alapvetően természettől származik - a társadalmi mechanizmusok fenntartják és felerősítik. Ezért az államnak megfelelő elosztási politikát kell kidolgoznia ezeknek az egyenlőtlenségek a megszüntetésére. Ebben az esetben tehát engedélyezett a beavatkozás.

Ahogy azonban azt Kis megmutatja, Nagel gondolatmenete “arra a rejtett előfeltevésre épül, mely szerint az igazságosság ott követel kárpótlást, ahol a társadalom kauzális felelősséget visel a hátrányos helyzetekért.” (Kis,1998,59) Rawlsnál azonban az igazságosság tartalma nem merül ki a kárpótlásban - az ő szavaival - a jóvátétel elvében. Az igazságosság magában foglalja még a kölcsönösség (kölcsönös előnyök), valamint a testvériség elvét is (Rawls,1997,17.§,132-141). Az igazságosság mint méltányosság lényege az emberek morális egyenlőségének tartalma az, hogy mindenki élete azonos mértékben fontos, és ezért az erőforrások azonos hányadára van jogosultságuk. Az erőforrásokba pedig beletartoznak az öröklött képességek is, az egyenlőtlenségeket ezért ezen a területen is meg kell szüntetni. (Kis,1998,60) Nagel elmélete tehát lehet, hogy alkalmas egy más premisszákra épülő elmélet igazolására, arra azonban nem, hogy az elosztás és az elhatárolás formájában megjelenő egyenlőség-eszme kapcsolatát kétségbe vonja.

Ezzel elérkeztünk az egyenlőség melletti érvelésünk végére. A kritika három fő vonalát vizsgáltuk meg, és úgy találtuk, hogy egyik sem alkalmas az eszmény tartalmát adó elhatárolás megcáfolására. Sem azt nem sikerült mindeddig kimutatni, hogy az elhatárolás nem lehetséges, sem azt, hogy értelmetlen; sőt amellet sem találtunk megfelelő erejű érvet, hogy maga Rawls vagy Dworkin hamisan interpretálná a különbséget az ember felelőssége alá tartozó és a morálisan önkényes, tehát számára adottságként megjelenő tényezők között. Eljutottunk oda, hogy kijelenthetjük: az igazságosság eszményének leginkább egy, az emberek közötti egyenlőséget egy kiterjedt, folyamatosan változó szociális minimum

formájában biztosíthatjuk legjobban. A minimum lényegét az az elhatárolás képezi, amely különbséget tesz az emberek számára adottságként jelentkező, morálisan önkényes természeti és társadalmi esetlegességek és a választásaiknak kitett, felelősségi tartományukba tartozó tényezők között. A határ nem éles, de elméletben mindenképpen meghúzható: többnyire egybeesik választásainkkal, azt az elvet szem előtt tartva, hogy amit választunk, azért felelősek is vagyunk.

Ugyanakkor az etikai individualizmus nem mindenképpen azonos ezzel a választási alapú megközelítéssel, mivel bizonyos esetekben (pl. költséges preferenciák) amit nem választunk, nem mindenképpen jogosít fel kompenzációra. A határ, mint láthattuk, azon elemek között húzódik, amelyek személyiségünk (és így választásaink) integráns részét képezik, és azok között, amelyekre mint külsődleges (támogató vagy gátló) tényezőkre tekintünk. Ha ezt az elhatárolást végre tudjuk hajtani - márpedig az utolsó fejezet pontosan amellet érvelt, hogy ennek nincs elméleti akadálya -, akkor lehetővé válik egy olyan intézményrendszer megtervezése, amely megvalósítja ezeket az elveket.

A következőkben áttérünk az egyenlőséget középpontjába helyező rawlsi elmélet, az igazságosság mint méltányosság elemzésére. Célunk nem az elmélet részletes ismertetése, tulajdonképpen csak a rawlsi elosztási elvvel fogunk foglalkozni. A hangsúlyt itt is inkább a kritikákra, mintsem az egyszerű ismertetésre helyezzük, célunk ugyanis azon pontok bemutatása, amely irányba az elmélet továbbfejleszthető. Ezt azonban már az utolsó fejezet tárgyalja.

IV. A méltányosságként felfogott igazságosság elmélete és az általa felvetett problémák

Jelen fejezet témáját a címben is szereplő elmélet ismertetése és kritikája képezi. Először röviden szót ejtünk Rawls elméletének eddig elhanyagolt, de az elosztás szempontjából fontos elemeiről, ide értve a bizonyítás formáját, az első elv (a szabadság elv) tartalmát, a mögöttes feltételezéseket. Ezt követően áttérünk a második elv részletes tárgyalására, különös tekintettel a különbség elvre. Végül pedig ez utóbbi elv, mint a legtöbb problémát felvető elv kritikája következik.

IV.1. A haszonelvűség kudarca – az igazságosság új felfogása⁴⁰

Rawls - ahogy azt láthattuk - két részre bontja az igazságosság elveit: egy részük az intézményekre, más részük az egyénekre vonatkozik. Ezen elhatárolás alapját haszonelvűség kritikájában találhatjuk, amelyet ha implicite is már megelőlegeztünk. Az első fejezetben röviden ismertetett, Rawls által erkölcsi munkamegosztásnak nevezett szeparáció célja az, hogy megfelelő mozgásteret biztosítson az egyéneknek saját céljaik, az ő szavaival jó koncepciójuk követésére és megvalósítására. Ezen cél mögött egy nagyon határozott etikai állásfoglalás található, amelynek lényege, hogy az egyének különbözősége megköveteli az erkölcs által támasztott személytelen, Thomas Nagel szavaival élve objektív követelmények korlátozását. Ahogy azt Nagel megfogalmazza⁴¹ minden egyénben két alapvető perspektíva harca figyelhető meg; a szubjektív, az egyén jó koncepciója által meghatározott 'szubjektív' perspektíva és az erkölcs személytelen követeléseit közvetítő 'objektív' perspektíva konfliktusa, mely alapján határozza meg az egyén életét. (Nagel,1986,61) Mindez ott van Rawls elméletének alapjai között is, elég csak ha az egyenlőség általa adott definíciójára gondolunk. Eszerint minden egyén rendelkezik a jó koncepció kialakításának képességével (szubjektív perspektíva) valamint igazságérzete által hajtva betartja az igazságosság elveit is (objektív perspektíva).

A haszonelvűség Rawls és más szerzők szerint⁴² elkövetett hibája az volt, hogy a

⁴⁰ Rawls - Sidgwick nyomán - a haszonelvűséget az alábbi módon fogalmazza meg: "...egy társadalmi berendezkedés akkor helyes, s így akkor igazságos, ha fő intézményei úgy vannak kialakítva, hogy összesítve az abban élő összes egyén teljesült vágyainak a legnagyobb tiszta egyenlegét hozzák létre." Rawls,1997,43.oldal Természetesen a haszonelvűségnek, mint az egyik domináns filozófiai irányzatnak, számos 'fejtettebb' változata létezik. Alapjában véve megkülönböztetjük átfogó és politikai, valamint közvetett és közvetlen formáját. Az első dimenzió aszerint tesz különbséget az elméletek között, hogy azok egyaránt vonatkoznak intézményeinkre és az egyéni cselekedetekre (átfogó) is, vagy csak az előbbiekre (politikai). A második dimenzió tekintetében pedig közvetlen haszonelvűségről beszélünk, ha mind a döntéshozatalban, mind pedig egy adott kimenet értékelése során haszonelvű kritériumot használunk; ha pedig csak az utóbbi feltétel teljesül, akkor közvetett elmélettel van dolgunk. Ez utóbbi közvetett változat az elterjedtebb jelenleg, mivel sokkal inkább alkalmas a haszonelvűségnek általában tulajdonított problémák kezelésére. Többek között a Rawls által átlagos haszonelvűségnek nevezett elmélet is ide tartozik. A legelterjedtebb, alternatív változatok (az előzőn kívül) a szabály-haszonelvűség, amely a haszonelvű kritériumot a szabályokra alkalmazza, és azok hosszú távú hatásait hangsúlyozza illetve a motívum-haszonelvűség, amely ugyanazt teszi csak éppen az emberi cselekedetek mögött álló motívumok esetében. A haszonelvűség részletesebb ismertetését és kritikáját ld. még Will Kymlicka: *Introduction to Political Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2. Fejezet, 8-49. oldal, Ronald Dworkin: What is Equality?, Equality of Welfare, in. *Philosophy and Public Affairs*, Autumn, 1981, pp. 183-246 illetve Amartya Sen: Equality of What?, in. McMurrin (szerk.): *Freedom, Equality and the Law*, University Press, Utah, Salt Lake City, 1979,pp.139-62

⁴¹ Szintén töle Subjective and Objective, in. *Mortal Questions*,14.fejezet, pp.196-213., Cambridge, Mass., Belknap Press; *The Possibility of Altruism*,9-13.fejezet, Princeton, The University Press, 1978. Ld. még David O. Brink: Rational Egoism and the Separateness of Persons, in. John Dancy (ed.): *Reading Parfit*, Oxford, Blackwell, 1997, pp. 96-134

⁴² Samuel Scheffler: *The Rejection of Consequentialism*, Oxford, Clarendon Press, 1982, Introduction, pp. 9. James Griffin: *Well-Being*, Oxford, Clarendon Press, 1986, 1-2.fejezet, pp. 7-39. Valamint Bernard Williams: Consequentialism and Integrity, in. J.J. Smart and B. Williams: *Utilitarianism, For and Against*, Cambridge, The University Press, 1973, pp. 116-117. és Will Kymlicka: *Introduction to Political Philosophy*, Clarendon Press,

szubjektív elemet egyáltalán nem vette figyelembe, pontosabban teljesen alárendelte az objektív fél akaratának. Az egyénnek, a haszonelvűség klasszikus változatában minden egyes döntésében annak általános hasznát kell kalkulálnia anélkül, hogy speciális súllyal szerepeltetné önmagát, saját céljait, igényeit, vágyait. Ez, mondja Rawls, megengedhetetlen mivel nem veszi figyelembe az egyének különbözőségét, azt, hogy mindannyian saját jó koncepcióval rendelkezünk és amelyet nem feltétlenül akarunk alárendelni az erkölcs mindent átható követeléseinek. Nem lehet az egyének összes célját, vágyát egyetlen szimpatikus és pártatlan megfigyelőbe összesűríteni, mintha azok semmiben sem különböznének egymástól. Ez nemcsak, ahhoz vezet, hogy 'a nagyobb jó elérése sokak számára helyes lehet azon az áron is, hogy megnyírbálják érte néhányak szabadságát', hanem egyben megsemmisítőleg hathat az egyén integritására, személyiségének egységére. Egy haszonelvű rendszerben – mondja Rawls – teljes mértékben lehetséges, hogy az emberek egy kisebb csoportjának nagyobb hasznossága (legyen az preferencia kielégülés vagy bármely más hedonisztikusan értelmezett hasznosság) érdekében jelentős terheket rakjanak a társadalom más csoportjaira.

Mindez logikus következménye annak, amit Rawls a haszonelvűség teleologikus karakterének nevez: annak, hogy mivel a legfontosabb a minél nagyobb összhasznosság elérése ezért az egyéneket tulajdonképpen csak másodlagosan, mint ezen értékek hordozóit s nem, mint elsődleges fontosságú lényeket kezeli, akiknek érdekei (szabadsága, jóléte stb.) mindenképp felett áll. A haszonelvűség, véli Bernard Williams, negatív felelősségvállalást követel, azaz az egyén már nemcsak azért felelős, amit maga követ el, hanem azért is, amit nem tud megakadályozni. Ez pedig, Williams megfogalmazásában „elidegeníti saját cselekedeteitől illetve az azok forrását képező meggyőződéseitől. Közvetítő csatornává alakítja az egyént, ahol a bemenetet saját és mások tervei, a kimenetet pedig az optimális döntés képezi; ez azonban nem más mint figyelni kívül hagyni azt, hogy *saját* cselekedetei és *saját* döntései milyen mértékben következményei azoknak a terveknek, amelyekkel legszorosabban azonosítja magát. Ez pedig, a szó valódi értelmében nem más, mint támadás integritása ellen.” (Williams,1973,116-7)

A haszonelvűség és a hozzá hasonló, Shelley Kagan által extrémnek nevezett elméletek sem saját céljaink követésére (nincsenek opcióink, mondja Kagan), sem pedig az erkölcs személytelenségét keretek között tartó korlátozások bevezetésére nem hagynak teret. (Kagan,1989) Ez pedig, mint láthattuk súlyosan korlátozhatja, sőt akár le is rombolhatja személyiségünket, korlátozhatja, sőt meg is szüntetheti szabadságunkat. Ezért Rawls és a hozzá hasonló filozófusok egy jóval visszafogottabb etikai háttérre építenek, amelyben mind

az erkölcs követelményeitől eltérő viselkedésnek, mind pedig az azt (és egyben persze az erkölcsöt magát) korlátozó szabályoknak van helye. Ez utóbbi egy nagyon fontos követelmény, és minden a Rawlséhoz hasonló, úgynevezett deontológiai elméletnek sajátja. Nem meglepő módon, hiszen egy dolog, hogy az egyéneket hagyni kell saját céljaikat követni, és egy másik ezt abszolút követelménnyé emelni. Ez utóbbi ugyanúgy elfogadhatatlan, mint az erkölcs abszolút szerepe döntéseinkben – a megoldás tehát a középút, amelyet Rawls a már említett módon az erkölcsi munkamegosztás jelszava alatt valósít meg. A kívánt eredményt úgy éri el, hogy (1) az igazságosság személytelen elveit az intézményekre vonatkoztatja, teret engedve ezzel az egyéni döntésnek, de egyben keretek közé is szorítva azt; másrészt (2) külön elveket állapít meg az egyének számára megkövetelve tőlük a fenti intézményrendszer fenntartását. Az erkölcsi munkamegosztás rawlsi rendszerében tehát nem lehet céljainkat mindenáron elérni, minden en keresztül követni, mivel azoknak útját állja az éppen általunk létrehozott és fenntartott intézményrendszer.

Minderre jó példa a híres rawlsi különbség elv felépítése. Az elv, általános formájában így szól: „a társadalmi javak mindegyikét - a szabadságot és a lehetőséget, a jövedelmet és a vagyont, valamint az önbecsülés alapjait – egyenlően kell megosztani, *hacsak* valamelyikük vagy mindegyikük egyenlőtlensége nem előnyös a legkevésbé kedvező helyzetűek számára.” (Rawls, 1997, 363) A mondat második fele, amely megengedi egyenlőtlenség fennállását a híres és sokat bírált rawlsi 'ösztönzés érve' rejti magában, amely lehetőséget teremt saját céljaink követésére. Rawls szerint ugyanis a „vállalkozók számára biztosított kedvezőbb várakozások olyan tettekre ösztönzik őket, amelyek hosszú távon javítják a munkások [értsd: rosszabb helyzetűek –T.A.] kilátásait.” (Uo., 106) Mindent egybevéve tehát a különbség elv három részből tevődik össze: egy személytelen, az erkölcs követelményeit magában foglaló klauzulából, amelyet egy prioritási szabály egészít ki (egyenlőtlenség csak akkor engedélyezett, ha az a legrosszabb helyzetűek javára válik); és egy az egyéni célok követését lehetővé tevő részből (ösztönzés elv). Ha bármelyik elem nem teljesül, vagy sérül az elmélet összeomlik.⁴³

Az eddig elmondottak alapján kirajzolódik a rawlsi igazságosság koncepció szerkezete. A tiszta eljárási igazságosság eszményének megfelelően szükség van olyan

⁴³ Ezért nem elfogadható G.A. Cohen és Liam B. Murphy érvelése. Ők ugyanis érvelésük kiindulópontjaként fogalmazzák meg azt a tételt, hogy az igazságosság dualista felfogása (külön elv az egyénekre és az intézményekre) helytelen mivel az igazságosság csak monista lehet. Ezzel azonban feltételezik azt, amit bizonyítaniuk kellene. Liam B. Murphy: *Institutions and the Demands of Justice*, in. *Philosophy and Public Affairs*, 1999 No. 4. pp. 2-42. And G. A. Cohen: *Where the Action Is*, in. *Philosophy and Public Affairs*, 1997, Spring. pp. 3-30. illetve G. A. Cohen: *Incentives, Inequality and community*, in. S. Darwall (ed.): *Equal Freedom*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, pp. 331-397.

elvekre, amelyek biztosítják a procedúra méltányosságát, azaz szükség van az igazságosság elveinek kidolgozására. Mivel azonban, a haszonelvűség elleni kritikából következően, az egyénektől nem várhatjuk el az elvek követését ezért szükség van az elvek különválasztására. Külön elvek vonatkoznak tehát az egyénekre és külön elvek az intézményekre: az utóbbiak az igazságosság tulajdonképpeni elvei, az egyénektől, ahogy azt láthattuk, Rawls az igazságos intézmények fenntartását követeli meg. "Intézmények" alatt Rawls a társadalom alapszerkezetét érti, amely meghatározza az ún. *elsődleges javak* eloszlását. Közülük a fontosabbak a szabadság és a jog, a hatalom és a lehetőség, a jövedelem és a vagyon. Ezek azok a dolgok, "amelyekre feltehetőleg minden ésszerűen gondolkodó ember igényt tart. E javakra általában szükség van, bármi legyen is valakinek az ésszerű életcélja." (Uo.,89) Igazságosnak csak az az alapszerkezet tekinthető, amely ezen javak megfelelő eloszlását hozza létre. Azt, hogy mi is ez a "megfelelő" eloszlás, az igazságosság alapelvei határozzák meg, amelyeket Rawls két, egymástól elkülönülő elv formájában határoz meg:

"Első elv

Minden személynek egyenlő joggal kell rendelkeznie az egyenlő alapvető szabadságoknak ahhoz a legkiterjedtebb rendszeréhez, amely összeegyeztethető a szabadság egy mindenki számára hasonló rendszerével.

Második elv

A társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségeket úgy kell alakítanunk, hogy *a*) a legkevésbé előnyös helyzetűek számára a legelőnyösebbek legyenek az igazságos megtakarítás elvével összhangban, és ugyanakkor *b*) a tisztségek és a pozíciók, amelyekhez kapcsolódnak, álljanak nyitva mindenki előtt a méltányos esélyegyenlőség feltételei mellett." (Uo.,361)

Mindkét elv magában foglal olyan fontosabb meghatározásokat, amelyek további kifejtésre illetve magyarázatra szorulnak. Az első elv, elterjedtebb nevén a legnagyobb egyenlő szabadság elve "társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségekről" beszél. Ez a terminus az elsődleges javakra vonatkozik, társadalmi egyenlőtlenségek alatt értve a jogok és szabadságok eloszlásával kapcsolatos egyenlőtlenséget, gazdaságiak alatt pedig a vagyon, a jövedelem, a hatalom és a tekintély vonatkozásában kialakult egyenlőtlenséget. A második elv, amely maga is két részből, az ún. különbség elvből és az esélyek méltányos (fair) egyenlőségének elvéből áll, a "legkevésbé előnyös helyzetűek" megjelölést alkalmazza, értve ez alatt a társadalom azon tagjait, akik az elsődleges javakból kilátásaikat tekintve a legkevesebbel rendelkeznek.

Mivel a két elv könnyen konfliktusba kerülhet egymással, Rawls kialakított egy prioritási szabályt, amely arra hivatott, hogy az esetlegesen fellépő feszültséget megszüntesse.

Ez a szabály a lexikografikus rendezés elvét alkalmazza, amely kimondja, hogy a második elv csak akkor léphet életbe, ha az első már biztosított. Ugyanez a szabály érvényesül a második elv két alkotó része között is, azaz a különbség elv csak azután léphet életbe, hogy ha az esélyek méltányos egyenlőségének elve kielégítést nyert.

A Rawls által meghatározott alapelvek, mint arról már esett szó, az elosztás, pontosabban az elsődleges javak (pl. szabadság, vagyon, hatalom, megbecsülés) elosztásának kérdését állítják a középpontba. Az alapelv első megközelítésben úgy fest, hogy ezen javakat minden esetben egyenlően kell elosztani, kivéve ha az egyenlőtlen elosztás mindenki számára egyaránt előnyös. Műve későbbi részében jut el a szerző oda, hogy - nem kis mértékben a Pareto-optimalitás elvének⁴⁴ hatására - a "mindenki" helyét a "legrosszabb helyzetűek" vegyék át, ezzel is biztosítandó az alapstruktúra igazságosságát. Az elv tehát röviden az, hogy az egyenlőség elsőbbséget élvez, és így minden esetben az egyenlőtlen elosztás létjogosultságát kell bizonyítani. A legnagyobb egyenlő szabadság elve, ahogy azt elnevezése is mutatja, teljes mértékben ezen elképzelés jegyében született: Rawls a szabadság tekintetében csakis az egyenlő elosztás elvét tudja elfogadni, még hozzá úgy, hogy mindenki a lehető legkiterjedtebb szabadsággal rendelkezzen, amely azonban nem kerülhet konfliktusba mások ugyanilyen szabadságával. Ugyanis a szabadságnak is létezik korlátja, még hozzá az, hogy mindenki más is rendelkezik vele, és ez határt szab érvényesíthetőségének. Ez magyarázza az első elv némileg összetett megfogalmazását.

A második elv szintén bizonyos alapvető javak eloszlását vizsgálja. Az első rész (itt is fontos a sorrend), vagyis a különbség elv a vagyon és a jövedelem elosztásával kapcsolatos szabályokat határozza meg. Rawls itt már lemond az egyenlőség elvéről, mivel egyrészt az anyagi erőforrások szűkösek, másrészt pedig ebben az esetben az egyenlőtlen elosztás előnyös lehet a társadalom legrosszabb helyzetű rétegei számára is, és így a helyzet nem tekinthető igazságtalannak. Az esélyek méltányos egyenlőségének elve az előnyök és a hátrányok megoszlásával kapcsolatos szabályt fogalmazza meg: egy bizonyos pozícióból származó előnyöket a kedvezményezettek csak akkor élvezhetik, ha elfogadható módon kerültek oda. Elfogadhatóvá pedig akkor válik a folyamat, ha az egyének függetlenül a kezdeti szituációtól, azaz a tulajdonképpeni osztályhelyzetüktől azonos képességek és azonos tudás esetén azonos esélyekkel rendelkeznek.

⁴⁴Ez Rawls szavaival élve az alábbi jelenti: "[...]Jegy állapot akkor hatékony, ha nem lehetséges olyan változtatása, amely egyes személyek (legalább egy személy) számára jobb, miközben nem rosszabb másoknak (legalább egy személy)." Rawls, 1997, 94. oldal

IV.2. Az igazságosság elveinek rawlsi igazolása

Még az első fejezetben (majd röviden a másodikban is) említettük, hogy Rawls kétféle módon ad igazolást az általa megalkotott igazságosság koncepciónak. Nevezzük ezeket - Alan Buchanan nyomán - "alapelveknek megfelelő igazolásnak" (*principles matching justification*) illetve "feltételeknek megfelelő igazolásnak" (*conditions matching justification*). Az első esetben Rawls azt bizonyítja, hogy az igazságosság fentiekben ismertetett alapelvei megfelelnek átgondolt morális döntéseinknek. A bizonyítás másik útja két részből áll. Először Rawls megalkot egy olyan hipotetikus helyzetet, amely állítása szerint alkalmas az igazságosság elveinek megválasztására, majd megmutatja, hogy ebben a helyzetben az emberek éppen az igazságosság általa preferált elveit választanák. A rawlsi módszernek - melyet az angol terminológiát követve koherenzizmusnak nevezünk - két olyan eleme van, amely kiemeli őt a többi szerződéselmélet közül. Az egyik, hogy ellentétben az őt megelőző elméletekkel Rawls nem egyszerűen lefestett egy nem létező, hipotetikus szerződési állapotot, hanem *igazolását* adta az eredeti állapot konstrukciójának. A másik alapvető jellemző pedig az, hogy ez az igazolás olyan, széleskörűen osztott, ún. "mély" elveken nyugszik mint a személy illetve a társadalom koncepciója, amelyek maguk függetlenek átgondolt ítéleteinktől. Ahogy azt Dworkin mondja: "[...] az eredeti állapot egy közbenső következtetés, felező pont egy olyan mélyebb elméletben, amely filozófiai érvelést alkalmaz körülményei bizonyítására." (Dworkin, 1989, 26) Ezt a szakaszt nevezi Rawls a szűk összehangolás egyensúlyának ⁴⁵, amely meghatározza a kiinduló állapot, azaz az eredeti helyzet körülményeit, majd Rawls - az alternatívák felsorolása után - bemutatja, hogy a felek miért választanák az általa preferált elveket. Filozófiai gondolatmeneteket közül tehát, amelyek mindegyikének meg kell felelnie a körülmények támasztotta, vagyis a "mély" elvek kijelölté feltételeknek. Innen a terminus: feltételeknek megfelelő igazolás.

Az eredeti helyzetbeli érvelés három fő logikai lépésből áll:

- Meg kell határozni a döntésnek jellegének megfelelő körülményeket - így jutunk el az *eredeti állapot* eszméjéhez. Ez a lépés, mint említettük, felhasználja a társadalomban fellelhető, általánosan elfogadott "mély" elveket.
- Meg kell mutatni, hogy ezek a megfelelő körülmények - bevezetve a *tudatlanság*

⁴⁵ Az elvek meghatározása tekintetében jelentős változás figyelhető meg Rawls elméletében. A *Politikai liberalizmusban* ugyanis elmélete fő hibájának azt rója fel, hogy ezek az elvek igen nagy mértékben gyökereztek egy bizonyos metafizikai világmépben, méghozzá Kant liberalizmusában. Ez azonban, véli Rawls, alkalmatlanná teszi őket szerepük betöltésére egy olyan társadalomban, amelyet a különféle világnézetek versengése jellemez, amelyek közt Kant elmélete csak egy a sok koncepció között. Ezért, folytatja érvelését Rawls, az elveknek politikainak kell lenniük: függetlennek minden Kantéhoz hasonló átfogó koncepciótól. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1996, pp. xlii, 18-22.

fátylának fogalmát.

- Be kell bizonyítani, hogy az így meghatározott körülmények között az egyének a rawlsi igazságosság elveket választanák.

Rawls szerint a modern szerződés elméletek legnagyobb erénye, hogy segítségükkel sokkal pontosabb eredményekre juthatunk. Ugyanakkor ezen elméletek egyik alapeleme, hogy az emberek csak saját hasznukat nézve döntenek. Az életben azonban a motivációk összetettebbek, gyakran erkölcsi szempontok és indítékok befolyásolják őket. A kérdés csak az: hogyan remélhetünk egy erkölcsi természetű probléma (az igazságosság mibenléte) megoldására választ olyan elmélettől, amely az erkölcsi motivációkat nem veszi figyelembe. Rawls szerint ez az ellentmondás csak akkor oldható fel – ahogy arról már volt szó - , ha már magát a kezdő helyzetet úgy határozzuk meg, hogy megfeleljen a méltányosság követelményének, azaz az emberek morális egyenlőségének (Rawls,1997,37).

Ennek alapján az igazságosság alapelveinek megválasztását nem befolyásolhatja semmilyen, morálisan önkényesnek tekinthető tényező. Mint tudjuk, Rawls ide sorolja az eltérő társadalmi osztályból, valamint a genetikailag öröklött képességekből származó különbségeket. Olyan kiinduló állapotra van tehát szükség, amely kiküszöböli ezen elemeket. Rawls tehát azt az elvet vallja, hogy a megfelelő állapot eléréséhez a döntési helyzet korlátozása szükséges, és nem a döntéshozótól kell elvárni bizonyos erkölcsi motivációkat. Az egyének akár kölcsönösen közömbösek is lehetnek egymás iránt, választásuk akkor is igazságos lesz. A döntési helyzet ilyen jellegű korlátozásának szerepét tölti be a tudatlanság fátylának konstrukciója. Az emberek, jelen esetben a döntéshozó felek, ezen fátyol mögött hozzák meg döntéseiket, megfosztva egy sor ismerettől. Így többek között nem ismerik az osztályhelyzetüket, képességeiket, társadalmuk aktuális helyzetét, gazdasági és politikai körülményeit, és még azt sem tudják, hogy mely nemzedékhez tartoznak.

Nagyon fontos, hogy itt az egyének választásáról van szó - Rawls Kant nyomán az emberek választásának autonóm jellegét hangsúlyozza:

“... amikor az emberek ezeket az elveket [az igazságosság elveit - sz.] követik, akkor autonóm módon cselekszenek: olyan elvek alapján, amelyeket mint feltételeket azért ismernek el, mert ezek fejezik ki leginkább, hogy természetük szerint szabad, egyenlő és ésszerűen gondolkodó lények.”⁴⁶ (Uo.,598)

Éppen az autonómia elismeréséből következik, hogy az egyéneket csak olyan hátrányokkal

⁴⁶ Meg kell azonban említeni, hogy az autonómia rawlsi és kanti értelmezése nem teljesen azonos. Kantnál autonóm a cselekedet, akkor ha racionális. Rawls ezt kiegészíti azzal, hogy az egyének autonómiáját az igazságosság alapelveinek elfogadása biztosítja, ez teszi lehetővé, hogy az emberek “mindig önmagában vett célként bánjanak egymással, s ne csupán eszközként.” Mindez szorosan összekapcsolódik a rawlsi társadalomkoncepcióval, amelyről már esett szó: ha az emberek így tekintenek egymásra, akkor a társadalmi együttműködés is harmonikusabb és hatékonyabb lesz.

sújthatjuk, amelyek választásaikkal összefüggésbe hozhatók. Miután pedig mindannyian olyan berendezkedést pártolunk, amelynek az igazságos voltában egyetértünk ezért az eredeti helyzetben, konszenzussal kiválasztott elvek valóban az igazságosság alapelvei lesznek. Innen már csak egy lépés van hátra: meg kell határoznunk azt a választási mechanizmust, amely alkalmas a bizonytalanság kezelésére.

Ehhez azonban újabb megkötésekre van szükség. Egyrészt az egyének saját preferenciáikról sem tudhatnak. Rawls nyelvezettel élve ez azt jelenti, hogy nem ismerik a jóról alkotott elképzeléseiket, azaz nincsenek tudatában, hogy mi irányítja életüket, mi ad annak értelmet. Ez - és ezt Rawls is elismeri - egy igen erős megszorítás, olyan megkötés, amely első pillantásra értelmetlennek tűnik, hiszen semmiképpen sem tekinthető morálisan önkényesnek az, ha valaki tudja, hogy mit tekint az életben értelmesnek és mit nem. Ami mégis elkerülhetlenné teszi ezt a kitélt az az, hogy ezen elképzelések tudatában az emberek az eredeti helyzetben koalíciókat alakítanak, eltorzítva ezzel a procedúra méltányosságát, amely megköveteli, hogy az igazságosság elvei egyetlen jó koncepciót se részesítsenek előnyben. Ezért meg kell tőlük szabadulni. Ez azonban újabb kérdést vet föl: mit fognak az emberek ezek után választani, hiszen nem ismerik saját elképzeléseiket sem? Rawls ezen a ponton vezeti be a már ismertetett alapvető javak eszméjét, mondván, hogy az egyének a tudatlanság fátyla mögött ezek mennyiségét igyekeznek maximalizálni. Ez volt az első megkötés. A második már magára a választási helyzetre vonatkozik. A bizonytalanság következtében igen jelentős a döntések kockázata, ezért központi elemmé válik az emberek kockázatvállaló képességének mértéke. Rawls azzal a feltételezéssel él, hogy az emberek alapján véve igen konzervatívak, vagyis meglehetősen kockázatkerülők. Ez a második megkötés.

A két megkötés és az előző kikötések alapján Rawls meghatározza a megfelelő döntési szabályt, a *maximin* elvet. Eszerint azt az alternatívát választjuk, amelyben a legrosszabb helyzet a legjobb. A döntési folyamat tehát az alábbi módon alakul: az emberek a hipotetikus eredeti állapotban, a tudatlanság fátyla mögött az elsődleges javak mennyiségét maximalizálják a maximin elv alapján, és mindenki ugyanazt választja, hiszen nem tud semmit. Erről gondoskodik a tudatlanság fátyla, amely biztosítja, hogy az eredeti állapotban az emberek döntéseit nem befolyásolják konkrét körülmények. Ezért elég egyetlen reprezentatív egyén választását követnünk, mivel az ő választása alapján megismerjük a többiekét is. Ezzel Rawls kiküszöböli az egyének eltéréséből származó problémákat. A választás eredménye pedig - Rawls szerint - nem lehet más, mint az igazságosság, mint

méltányosság koncepciója.⁴⁷

Ugyanakkor, bár az elveknek megfelelő megfelelő kiinduló állapot, az eredeti helyzet önálló megalapozással rendelkezik, viszont sem jellemzői, sem pedig a megválasztásra kerülő elvek nem mentesek a revíziótól. Ez adja az igazságosság elveinek másik irányú bizonyítását azáltal, hogy levizsgáztatja azokat átgondolt ítéleteinken keresztül, amelyeket mindenki intuítióval kialakíthat. Innen az elnevezés: alapelveknek megfelelő igazolás. A két igazolás tehát - a tág összehangolás egyensúly állapotában - összefonódik, Rawls szavaival élve elmélete mindkét oldalról megpróbál bizonyítást adni az igazságosság elveinek. Ez egyben azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy a rawlsi metodológia alapjaiban nem szerződéselméleti; nem különböző emberek megállapodását modellezi, hanem egy bizonyos ember - aki bárki lehet - gondolkodását mutatja be. Ahogy azt Rawls a *Politikai liberalizmusban* írja, az eredeti helyzet nem más mint a reprezentáció eszköze, amely

“[...]segítségünkre van elveink átgondolásában és tisztázásában. Amint megismerjük az igazságosság követelményeit egy olyan társadalomban, amelyre, mint az egyenlő és szabad egyének méltányos együttműködésére gondolunk, segítséget nyújt jelenlegi gondolkodásunk kialakításában. Az eredeti helyzet olyan közvetítő eszközként funkcionál, amellyel különféle megfontolt ítéleteink, legyenek bármily általánosak [...], egymással összeegyeztethetők. Ez képessé tesz minket arra, hogy ítéleteinket koherens egészé formálva s ezzel önmagunkat is jobban megértve az egymás közötti megértést is szélesebb alapokra helyezzük.” (Rawls,1996,27)

Ez - röviden - oda vezet, hogy bár Rawls maga is a szerződéselméleti érvelést tekintette (egyres helyeken) a legfontosabbnak, valójában azonban elmélete sokkal átfogóbb, mint egy egyszerű hipotetikus szerződés köszönhetően a két, egymásba fonódó igazolási szintnek. Az összehangolás egyensúlyának koherentista koncepciójában az igazolás terhet nem a benne foglalt szerződéselméleti elem hordozza - ellenkezőleg elveink, nézeteink, illetve az igazságosság elveinek folyamatos összeegyeztetése az, amely biztosítja az igazságosság elveinek erkölcsi alátámasztását. Ezt az alátámasztást pedig, mint láthattuk, az igazságérzet kialakulása biztosítja, amely révén, mondja Rawls, az igazságosság mint méltányosság koncepciója kialakítja saját megalapozását. Ily módon pedig elvei az erkölcs erejével kötik a feleket, akik a valós világban is kötelességüknek érzik a szerződés szavainak betartását.

⁴⁷ Valójában ez a kiválasztás úgy működik, hogy Rawls felsorolja a lehetséges alternatívákat (158-159.oldal), majd felhasználva a fenti elemeket (tudatlanság fátyla, maximin stb.) egy egész fejezetet szán arra, hogy kiostálja az elméleteket - mindaddig, amíg egyedül saját igazságosság felfogása marad meg. Az egyes elméletek elleni érveket részletesen itt nem ismertetem, mivel ezek a koncepciók egytől egyig (már amelyik releváns) haszonelvűek, s ezen dolgozat célja nem a haszonelvűség kritikáját adni.

IV.3. Az igazságosság második elve

Miután az ismertetett módon meghatározta az igazságosság alapelveit, Rawls rátér a második elv tartalommal való feltöltésére. Ennek céljából a két rész elv alapján elosztási elveket különböztet meg: a két dimenzió alapján a természetes szabadság, a szabadelvű egyenlőség, a természetes arisztokrácia és a demokratikus egyenlőség elnevezéssel jelölt elosztási mintáról beszélhetünk. Rawls ezt az alábbi modellben foglalja össze (Rawls,1997,92)

“Mindenkinek számára előnyös”

“Mindenkinek előtt nyitva áll”	A hatékonyság elve	A társadalmi különbségek elve
Egyenlőség, mint a pályák nyitottsága a tehetségek előtt	a természetes szabadság rendszere	természetes arisztokrácia
Egyenlőség, mint méltányos Esélyegyenlőség	szabadelvű egyenlőség	demokratikus egyenlőség

A feladat az, hogy ezen négy elv közül kiválasszuk azt az egyet, amelyre építve létrehozható az igazságos társadalom. A kiválasztási procedúra lényege az, hogy meg kell felelniük bizonyos kritériumoknak. Ezek közül az első a hatékonysági kritérium, amely megfelel a már említett Pareto-optimalitásnak, csak most azt a társadalom alapstruktúrájára kell alkalmaznunk. A társadalmi különbségek és a méltányos esélyegyenlőség elvéről már esett szó, a pályák nyitottsága pedig azonos az ismert liberális (hayeki) esélyegyenlőség felfogással.

Azonban az, hogy egy elmélet hatékony még nem elégséges feltétele annak, hogy feladatunknak megfeleljünk. Szükség van ugyanis arra, hogy a számos (tulajdonképpen végtelen) lehetőség közül egyet kijelöljünk, egyet, amely igazságos (Uo.,99). Ezt mind a négy elméletben megfelelő megkötések teszik lehetővé. A természetes szabadság és a szabadelvű egyenlőség esetében a szabadpiac háttérintézménye tölt be ilyen szerepet. Kettőjük közül a második elosztási elv tekinthető rawlsi értelemben tökéletesebbnek, mivel a puszta hatékonysági követelményt kiegészíti a méltányos esélyegyenlőség elvével. Ugyanakkor nem tudja kezelni a kezdeti helyzetből származó, morálisan önkényes hatásokat, és ezért nem elfogadható. Szintén nem tekinthető alkalmasnak a természetes arisztokrácia elve sem, mivel az ugyan - túllépve a puszta hatékonysági szabályon - képes a társadalmi helyzet és a képességbeli különbségek kezelésére, megmarad a formális esélyegyenlőség hirdetése mellett. Olyan elvre van tehát szükség, amely egyrészt képes a kiinduló állapotból származó egyenlőtlenségek csökkentésére, azaz nem elégszik meg a formális esélyegyenlőséggel, és

figyelembe veszi a társadalmi különbségeket is:

Ez az elv Rawls szerint a demokratikus egyenlőség eszméje, amely - ahogy az a táblázatból is kitűnik - kombinálja az általa preferált két alapelvet, ezáltal kiküszöbölve a morálisan önkényes következményeket. Ezt a feladatot a két elv együttesen, ugyanakkor, - ahogy arról már volt szó - sorrendben végzi el. Az első elv, a méltányos esélyegyenlőség elve biztosítja, hogy egyetlen ember se korlátozzanak a társadalom olyan öröklött és morálisan önkényes esetlegességei mint az öröklés útján szerzett vagyon és más hasonló családi körülmények. Az elv biztosítja, hogy mindenkinek azonos esélye legyen a társadalomban fellelhető pozíciók megszerzésére ha *képességei ezt lehetővé teszik számára*, függetlenül osztályhelyzetétől, családi háttérétől. Az oktatás, az örökösödési adó és más később tárgyalandó intézmények az eszközei ezen cél megvalósításának. Ez az elv, ahogy azt láthatjuk, azonban nem kezeli a természeti esetlegességeket, a képesség, a tehetség öröklött és morálisan szintén önkényes különbségeit.

A nageli érveléssel kapcsolatosan (lásd előző fejezet) bebizonyítottuk, hogy Rawls nem érzéketlen ezen egyenlőtlenségek iránt. Ahogy azonban Kis János rámutatott, a méltányos esélyegyenlőség követelménye nem foglalhatja magába ezt a követelményt is. (Kis,1998,35-36) Ez ugyanis csak két módon lenne kivitelezhető: vagy függetleníteni kellene a pozíciók megszerzését a jelöltek tehetségétől, képzettségétől; vagy pedig a képzettség megszerzését kellene függetleníteni az induló helyzet esetlegességeitől. Az első elképzelés erkölcsileg is igen kétséges, és bevezetésének valószínűleg katasztrofális következményei lennének. A második morálisan ugyan nem ellenezhető, de a gyakorlatban valószínűleg kivitelezhetetlen, hiszen egyrészt bizonyos pozíciók bizonyos "mértékű" tehetséget igényelnek, amit nem lehet a semmiből előteremteni. Másrészt a képzés sem lehet megoldás, mivel – lásd előző feltevések – nem lehetséges korlátlanul erre a célra felhasználni az erőforrásokat, ráadásul azok nem is állnak korlátlan mennyiségben rendelkezésre (részleges szűkösség).

Rawls is tudatában van ezen esetlegességeknek és annak is, hogy a társadalmi intézményeknek ezeket is meg kell szüntetniük. Erre szolgál a különbség elv, amely éppen ezen egyenlőtlenségek megszüntetésére törekszik. Ha ugyanis a méltányos esélyegyenlőség eltünteti a társadalmi esetlegességeket, akkor a megmaradó, morálisan önkényes elem csakis a 'természeti lottó' játékból származhat. Ha ez is eltűnik, akkor az igazságosság megvalósul. Ezáltal teljesül az igazságosság három mögöttes elve: a jóvátétel, a kölcsönösség és a testvériség elve. Az igazságosság, mint méltányosság végül is tehát három elvből épül fel: szabadság (első elv), egyenlőség (méltányos esélyegyenlőség), testvériség (különbség elv). A

rendszer ily módon teljessé válik.

Ez a gondolatmenet minden elméleti szépsége ellenére sem mentes a problémáktól. Mielőtt azonban rátérnénk ezek tárgyalására, egy rövidebb kitérő erejéig megszakítjuk érvelésünket. A következőkben azt a rawlsi intézményrendszert tekintjük át röviden, amely a szerző szándékai szerint alkalmas lenne az igazságosság elveinek megvalósítására.

IV.3.1. Az igazságosság háttérintézményei

Az eddigi érvelésből reményeim szerint már világosság vált, hogy miért lényeges kérdés Rawls számára a társadalmi intézmények megtervezése. Tudjuk, hogy Rawls igazságosság elméletét a tiszta eljárási igazságosság keretében fejtette ki, amelynek azonban fő jellemzője, hogy a procedúra kimenetelének nem létezik olyan mércéje, amely alapján eldönthető lenne az eredmények igazságossága. Ilyen procedúrát testesít meg Rawls számára a hayeki szabad piac, ahol az árakat a verseny, a kereslet és kínálat szabad alakulása határozza meg. E piac Rawls számára központi elem, amely hatékonynak, sőt ebből a szempontból tökéletes eljárásnak tekint. A szabad piacot azonban számos probléma, közgazdasági néven piaci kudarc övezi, amely egy igazságos rendszerben nem megengedhető, ezért ebben a tekintetben a piaci folyamat kiigazítására van szükség. Eddig valószínűleg még Hayek is egyetértene Rawlsszal. Csakhogy a szabad piac nemcsak ebben a tekintetben "tökéletlen": az igazságosságot a piaci kudarcok nem érintik, ezek fontos, de az igazságosság szempontjából marginális jelentőségű kérdések.⁴⁸

A procedúra igazságosságát ugyanis teljesen más tényezők veszélyeztetik: a természeti és társadalmi esetlegességek. Az igazságosság elvei által vezérelt háttérintézményeknek ezeket a morálisan önkényes elemeket kell eltüntetniük a társadalomban. Ha ez megtörtént, akkor olyan méltányos procedúrát kapunk, amely egyrészt biztosítja a kiinduló helyzet egyenlőségét (méltányos esélyegyenlőség elve), másrészt a kimenetek méltányosságát (különbég elv). Miután ez megvalósult, a szabad piac összhangba kerül az egyenlő szabadságokkal és az emberek morális egyenlőségével, azaz a tökéletes procedúra a megfelelő háttérintézmények révén igazságossá válik. Ily módon teljesül az a rawlsi cél, hogy "a társadalmi intézményeket úgy kell kialakítanunk, hogy az abból következő elosztás mindenképpen igazságos legyen." (Rawls,1997,331) Rawls igazságos társadalma tehát - mint arról már volt szó - a piacra, de

⁴⁸ Rawls könyve megírásakor felhasználta a vonatkozó közgazdasági irodalmat (doktori disszertációját is a közgazdaság és filozófia összefüggéséről írta). Az általa a piaci kudarcokra javasolt megoldás így megfelel kora meghatározó közgazdasági iskoláinak, azaz – Pigoura hivatkozva – állami beavatkozást sürget: "Nem gondolhatjuk, hogy egy nagy közösségben olyan fokú az egymás tisztességébe vetett kölcsönös bizalom, hogy felesleges a kényszer." Rawls,1997,324. oldal

nem a szabad piacra épül; ideálja egy a piaci kudarcoktól valamint a természeti és társadalmi esetlegességektől megtisztított *korlátozott* piac, amely ugyanakkor nem tekinthető szocializmusnak. Bár Rawls maga piaci szocializmusról beszél ezzel csak kora divatos közgazdasági eszméit ismétli meg, ő maga is leszögezi, hogy rendszere nem igényel központi tervezést, államosítást, nem jellemzi a gazdaság koncentrációja. Elismeri ugyan, hogy az igazságosság elmélete a priori nem tudja eldönteni a két gazdasági rendszer közötti választást, de hangsúlyozza, hogy az igazságosság elmélete alapvetően a piaci intézményekre támaszkodik. “Ez azért van így mert - mondja Rawls - meggyőződésem szerint csakis ezen a módon kezelhető az elosztás problémája a tiszta eljárási igazságosság eseteként.” (Uo.,330)

Az intézmények működését, mint minden demokratikus rendszerben, a rawlsi világban is alkotmány szabályozza. A törvények ezen együttesének feladata – mondja Rawls - , hogy biztosítsa az egyenlő polgárok szabadságát és egyenlőségét. Ez több mindent is maga után von:

- Az alkotmány biztosítja, hogy a politikai mechanizmus igazságos eljárásként működjön, vagyis igazságos törvények révén biztosítsa az emberek törvény előtti egyenlőségét stb.
- Létrehozza és fenntartja a méltányos esélyegyenlőséget. Az állam feladata annak biztosítása is, hogy a kultúra és a művelődés terén is se befolyásolja az emberek esélyeit eltérő osztályhelyzetük, öröklött vagyoni és tulajdoni jellemzőik. Ennek módja lehet Rawls szerint a magániskolák támogatása (ösztöndíjak stb.), illetve egy korszerű közoktatási rendszer kialakítása. Szintén ide tartozik, hogy az államnak szavatolnia kell a gazdasági tevékenység szabadságát (monopólium ellenes törvények) és a szabad pályaválasztást.
- Végül, de nem utolsósorban az állam garantál valamilyen mértékű szociális minimumot. Ennek keretében családi pótlékot, táppénzt, munkanélküli segélyt, lépcsőzetes jövedelemtámogatást (negatív jövedelemadó) nyújt.

Rawls négy (valójában öt) kormányzati ágazatra ruházza az alkotmány, azaz az igazságosság elveinek megvalósítását. Az *erőforrásokat elosztó ágazat* feladata, hogy fenntartsa az árrendszer versenyt serkentő hatását, azaz biztosítania kell, hogy a piac az ármechanizmus tekintetében minél inkább hasonlítson a szabad piacra. Ennek megfelelően meg kell akadályoznia, hogy indokolatlanul nagy piaci hatalom jöjjön létre, vagyis meg kell előznie az árrendszert torzító monopólium kialakulását. Az árak elégtelensége esetén pedig (piaci kudarcok: közjavak, externáliák) adók, támogatások, illetve a tulajdonjogok meghatározása segítségével pótolnia kell a piacot. Ezt a munkát egészíti ki a *stabilizáló ágazat*, hogy szavatolja az elfogadható teljes foglalkoztatást, értve ez alatt azt, hogy a rendszerben csak önkéntes munkanélküliség lehetséges. A két ágazat együttes munkája Rawls

szerint biztosítja a piacra épülő gazdaság hatékonyságát.

A másik két ágazat feladata a méltányosság biztosítása. Így a *szociálpolitikai ágazat* gondoskodik arról, hogy minden ember számára biztosítva legyen egy bizonyos szintű szociális minimum. Ez persze egy jóval kiterjedtebb minimumot jelent, mint amit Waldron érvelésében láthattunk, magában foglalja a jóléti szolgáltatásokat és más jóléti jogokat is.⁴⁹ Ugyanakkor a későbbi elemzés szempontjából nagyon fontos annak hangsúlyozása, hogy Rawlsnál a szociális minimum biztosítása elvi szinten nem része az igazságosság rendszerének, hanem csak *következménye azoknak, amelyet a különbség elv alapján állapítanak meg a felek a fátyol fellebbezése után*. A szociálpolitikai ágazat feladata mindenestre egyértelmű. A szabadpiaci verseny alkalmatlan az esetlegességek figyelembevételére, csak a hatékonyságot veszi figyelembe, ezért szükség van egy olyan ágazatra (tulajdonképpen kettőre), amely a méltányosságot is megjeleníti a rendszerben. “A versenyre épülő árrendszer [ugyanis] nincs tekintettel a szükségletekre, s így nem lehet az elosztás kizárólagos eszköze.” (Uo.,333) Az ágazatok között – mondja Rawls- tehát egyfajta munkamegosztás jön létre: miután a szociálpolitikai és a (következőkben ismertetendő) jövedelem elosztó ágazat biztosította a megfelelő szintű szociális minimumot, a további elmozdulások végrehajtását az árrendszerre és az első két ágazatra lehet bízni. A már említett *jövedelemelosztó ágazat* az adózás és a tulajdonjogok módosítása révén biztosítja az igazságosságot az elosztásban.

Ez két dolgot jelent:

- A vagyon megoszlásának fokozatos és folyamatos kiigazítását örököségi és ajándékozási adó, az örökösödési jogok korlátozása révén. A cél egyértelmű: a méltányos esélyegyenlőség biztosítása, a hatalom összpontosulás megakadályozása.
- Olyan adórendszer kidolgozását, amely gondoskodik az igazságosság által megkívánt állami bevételek előteremtéséről. Rawls a kiadások arányos adóztatásának rendszerét javasolja, de hozzáteszi, hogy súlyos igazságtalanságok esetén elképzelhető egy erősen progresszív adórendszer bevezetése is.

Az ágazat ezen két része megfelel az igazságosság elosztásra vonatkozó két elvének: az első gondoskodik a méltányos esélyegyenlőség megvalósulásáról, a második pedig arról, hogy ne történjen olyan elmozdulás, amely veszélyeztetné a társadalom lelegelettebb rétegének helyzetét. Mielőtt azonban befejeznék az intézmények kialakításának vizsgálatát Rawls

⁴⁹ Rawls és a jóléti jogok (welfare rights) viszonyának elemzését ld. Frank Michelman: Constitutional Welfare Rights and Rawls's A Theory of Justice c. esszéjét in. Norman Daniels: *Reading Rawls*, Basic Books, New York, 1989, 319-47. oldal

megemlíti egy ötödik ágazatot is, amelyet *piachelyettesítő ágazatnak* nevez. Ez az ágazat tulajdonképpen nem tartozik az igazságosság háttérintézményei közé: “az alkotmány csak azoknak a törvényjavaslatoknak a mérlegelésére jogosítja föl, amelyeket *az igazságosság követelményei nem érintenek...*” (Uo.,340) Feladata, hogy a piaci mechanizmus csődjé esetén gondoskodjon a közjavakról és közszolgáltatásokról, cselekedeteinek alapját pedig nem az igazságosság, hanem az előnyök elve képezi.⁵⁰

IV.4. A különbözeti elv problémái

Láthattuk, hogy Rawls két elve miképpen szabályozza a társadalom intézményrendszerét, ismerjük az elvek tartalmát és a mögöttük húzódó szándékokat is. Tudjuk, hogy a szabadság-elv a szabadság lehető legkiterjedtebb rendszerét akarja megvalósítani, és azt is tudjuk, hogy a méltányos esélyegyenlőség célja csupán a társadalmi esetlegességek megszüntetése. Az igazságosság elveinek három alkotórésze közül ez a kettő, ha nem is kritikátlanul, de általánosan elfogadott. A harmadik elv azonban, amely - mint láthattuk - szándéka szerint a természeti esetlegességek, a képességgel és tehetséggel kapcsolatos morálisan önkényes egyenlőtlenségek megszüntetésére törekszik, sokkal több problémát vet fel. A most ismertető problémák nem az elv mögöttes tartalmával, tehát a természeti szerencse intézményrendszerbeli megszüntetésének céljával kapcsolatosak. Az ilyen típusú kritikák ellen az előző fejezetben már érveltünk, most nem térünk ki rájuk újból. Ha az egyenlőség elhatárolásként ismertetett elvét elfogadjuk, nem lehet kétséges számunkra, hogy szükség van egy olyan elvre, amely szabályozza az öröklött adottságok emberek közötti különbségeit. A kérdés csak az, hogy milyen formát öltjön ez az elv.

Ebben az értelemben tehát osztjuk Rawls kiindulópontját, mely szerint a hatékonyság, a Pareto-optimalitás formájában értelmezett hatékonyság nem elégséges feltétele egy igazságos rendszernek. A demokratikus egyenlőség ismertetett elve éppen ennek kiegészítése céljából keletkezett – azzal az indíttatással, hogy a hatékonyság elvét ki kell egészíteni olyan elvekkel, amelyek a végtelen számú lehetséges állapot közül kiválasztják azt az egyet, amely igazságos. Ezt eddig minden szerző elfogadja (feltételezve az egyenlőség eszményének elfogadását). Amit nem fogadnak el az, hogy Rawls szerint az a rendszer lesz igazságos, ahol “feltételezve az egyenlő szabadság és a méltányos esélyegyenlőség által megkívánt

⁵⁰ Még egy érdekes dologról tesz említést Rawls. Azt mondja, hogy az igazságosság elveinek megvalósítására tulajdonképpen egy liberális szocialista elképzelés is alkalmas lenne, a két rendszer között a választás nem egyértelmű: “Kétségtelen, hogy működésének részleteiben a versenyre épülő rendszer személytelen és gépies; konkrét eredményei nem fejezik ki az egyének tudatos döntését. Sok tekintetben azonban ez éppen a rendszer erénye; s a piacgazdaság alkalmazásából nem következik az indokolt emberi autonómia

intézményi keretet, *a jobb helyzetűek jobb várakozásai akkor és csak akkor igazságosak, ha olyan rendszer részei, amely javít a társadalom legkevésbé előnyös helyzetű tagjainak kilátásain.*” (Rawls,1997,103-4) Ez a követelmény az alábbi három lehetőséget rejti magába (Kis,1998,31):

- A kiinduló helyzet nem Pareto optimális. Ebben az esetben a különbség elvnek megfelelően a sok lehetséges elmozdulás közül azt vagy azokat kell választani, amely(ek) javítanak a legrosszabb helyzetűek kilátásain. Ebben az esetben az elmozdulás - tekintve, hogy nem hatékony helyzetről van szó - Pareto-optimális lesz, azaz mindenki, jobb és rosszabb helyzetűek egyaránt jól járnak vele.
- A kiinduló helyzet Pareto-optimális, de nem igazságos. Ekkor az igazságosság által követelt elmozdulás nem lesz Pareto hatékony, azaz rontani fog a jobb helyzetűek kilátásain.
- A kiinduló helyzet Pareto-optimális és igazságos is, azaz nem létezik olyan elmozdulás, amely tovább javítana a legrosszabb helyzetűek kilátásain. “Ez az a különleges eset, amikor az igazságosság elve az egyenlőtlenség növelését nem engedi, csökkentését pedig nem kívánja meg, s amikor Rawls elve pontosan azt írja elő, amit a Pareto-elv (és megfordítva).” (Uo.,31)

Ezek az esetek jól érzékeltetik az igazságosság és a hatékonyság speciális viszonyát. A viszony tulajdonképpen hierarchikus: az igazságosság mindig előbbre való a hatékonyságnál, bár kétségtelen, hogy a harmadik esetben - amikor a különbség elv teljesül - kialakult helyzet egyben Pareto optimális is lesz, hiszen ekkor valóban nem tudnánk olyan elmozdulást végrehajtani, hogy ne rontson legalább a legrosszabb helyzetűek kilátásain:

“Az igazságosság tehát meghatározása szerint összhangban van a hatékonysággal, legalább is amikor a két elv kifogástalanul teljesül. Ha az alapszerkezet igazságtalan, úgy ezek az elvek természetesen jóváhagynak *olyan változásokat is, amelyek esetleg rontanak a jobb helyzetűek némelyikének várakozásain* (kiemelés tőlem – T.A.). Ezért ha a hatékonyság elve azt jelenti, hogy csak azok a változások megengedettek, amelyek mindenkinek javítják a kilátásait, akkor a demokratikus felfogás nincs összhangban a hatékonyság elvével. *Az igazságosság előbbre való a hatékonyságnál* (kiemelés tőlem –T.A.), és olyan változásokat is megkövetel, amelyek ebben az értelemben nem hatékonyak. Csak abban az értelemben nincs összeütközés itt, hogy egy tökéletesen igazságos rendszer egyben hatékony is.” (Rawls,1997,108)

Az, hogy az igazságosság elsőbbséget élvez a hatékonysággal szemben, elvként nem kifogásolandó. A kérdés csak az, hogy mivel jár: mi az ára annak, hogy egy helyzet igazságosságát végsősoron egy meghatározott társadalmi csoport, a legrosszabb helyzetűek

várakozásai alapján döntjük el. Rawls szavaival élve ugyanis az igazságosság elvei “jóváhagynak olyan változásokat is, amelyek esetleg rontanak a jobb helyzetűek némelyikének várakozásain.”Ez két kérdést vet fel:

- Miért kellene ezt a jobb helyzetűeknek elfogadni? Miért fogadnák el a jobb helyzetűek az igazságosság nevében történő, ugyanakkor szuboptimális, azaz az ő helyzetüket rontó elmozdulást?
- De még ha el is fogadnák, hol a határ, mi szab gátat a jobb helyzetűek kilátásainak javítását célzó elosztási politikának?

Az első kérdés megválaszolásához vissza kell kanyarodnunk a rawlsi társadalom-felfogáshoz. Rawls a társadalmat az egyének kölcsönös előnyökön nyugvó együttműködéseként vázolta fel; elismerve, hogy a társadalom a valóságban nem ilyen, hiszen az emberek - tisztelet a kivételnek - beleszületnek a társadalomba, és nem választják. Ugyanakkor, ha elképzeljük, mondja Rawls, hogy a társadalom olyan elvekre épül, amelyeket magunk választanánk, akkor maga a társadalom is olyanná válik, mint amelybe nem beleszülettek az emberek, hanem amelyet választottak.⁵¹Csakhogy – folytatja az érvelést Rawls -, miért működnének együtt a legrosszabb helyzetűek egy olyan intézményrendszer keretében működő kooperációban, amely nem biztosítja számukra a megfelelő életfeltételeket. A jobb helyzetűeknek is észre kell vennie, hogy csak akkor várhatják el a rosszabb helyzetűektől az együttműködést, ha azok részesednek a megtermelt javakból, és nem kell viselniük az alapvető, önhibájukon kívül eső esetlegességekkel járó terheket. Ezt a két követelményt fogalmazza meg Rawls a már említett két elvben, a jóvátétel és a kölcsönös előnyök elvében (Uo.,135)⁵²

Az igazságosság harmadik elve, a testvériség elve pedig mindehhez még hozzá teszi “azt a gondolatot, hogy csak akkor kívánjuk előnyeink növekedését, ha ez a kevésbé kedvező helyzetűek számára is előnyös.” A három elv, a jóvátétel, a kölcsönösség és a testvériség elve jelenik meg az igazságosság két részében, és ezek az elvek vezérlik az embereket a döntést szimuláló eredeti állapotban. Ebben a hipotetikus helyzetben az ezen elvektől vezéreltetett emberek a maximin döntési szabályhoz fordulnának, amelynek Kis János szerint két erkölcsi üzenete van: az egyik a már említett testvériség elv, a másik pedig az az elv, amely az újabb problémát (második kérdés) felveti. (Kis,1998,138) Az elv ugyanis a haszonelvűséggel

⁵¹ Ez volt a második fejezet érvelésének magva: hiszen ha az a rendszer rendelkezik a legnagyobb elfogadottsággal, amelyet az emberek választanak, akkor Hayeknek érvelnie kellett volna amellel, hogy a szabad piac megfelelőbb, mint a korlátozott piac. Ezt azonban nem, vagy legalább is nem elégséges mértékben tette meg.

⁵² Részletes tárgyalását ld. T.M. Scanlon: Rawls's Theory of Justice, in. Norman Daniels: *Reading Rawls*, Basic

szemben állva azt sugalmazza, hogy az egyes emberek előnyeinek és hátrányainak összevonása nem lehetséges:

“Ugyanis nem csupán aziránt közömbös, hogy mekkora előnyöket ígér egy bizonyos pozíció, mely jobb a legrosszabbnál, hanem aziránt is, hogy mekkora átlagos előnyt kínálnak a legrosszabb pozíciónál jobb helyzetek együttesen. Így arra sem érzékeny persze, hogy a jobb helyzetek gyakorisági előfordulása milyen, azaz, hány ember tölt be a legrosszabbnál jobb pozíciókat. *Ki van zárva tehát, hogy sok ember összesített előnyei ellensúlyozzák az egyetlen embert súlytó hátrányokat, ha az ember a legrosszabb pozíciót tölti be.*” (Uo.,26)

Ez az a jellege a maximin és így az általa választott különbség elvnek,⁵³ amely az első olyan problémát veti fel, amelyet Rawls tisztán elméleti úton nem tudott rendezni. Ugyanis nem lehet látni, hogy mi szabna gátat - Brian Barry kifejezésével élve - a "legrosszabb helyzetűek" diktatúrájának. Beszélhetünk diktatúráról, hiszen valóban minden elmozdulást ennek a társadalmi csoportnak az érdekei, pontosabban az elsődleges javakkal kapcsolatos kilátásai határoznak meg. Rawls természetesen megpróbálkozik a probléma megoldásával. Két esetet különböztet meg aszerint, hogy létezik-e kapcsolat az egyes társadalmi rétegek várakozásai között.

Az egyszerűbb eset akkor áll fenn, ha igen, ez ugyanis azt jelenti, hogy a jobb helyzetűek várakozásainak változása nincs vagy csak igen kis mértékű hatással van a legrosszabb helyzetűek kilátásaira. Ekkor a megismert különbség elv helyett, az ún. lexikografikus különbség elv lép működésbe:

“...az 'n' számú lényeges reprezentatív személlyel rendelkező alapszerkezetben először a lehető legnagyobbra növeljük a legrosszabb helyzetű jólétét; másodsor, a legrosszabb helyzetű reprezentatív személy másokéval egyenlő jóléte esetén a lehető legnagyobbra növeljük a második legrosszabb helyzetű reprezentatív személy jólétét; és így tovább a legutolsó esetig, ahol az összes megelőző 'n-1' reprezentatív személy másokéval egyenlő jóléte esetén növeljük a lehető legnagyobbra a legjobb helyzetű reprezentatív személy jólétét.” (Rawls,1997,112)

Bár ez az érvelés nem vet fel jelentős problémát, hiszen ha a várakozások valóban alig függenek össze, akkor a fenti elv kivitelezhető, mégsem árt figyelembe venni Scanlon javaslatát. Szerinte nem szabad figyelmen kívül hagyni az egyes társadalmi csoportokba tartozó populáció megoszlását, amely az alábbi elvet eredményezi:

“Először maximalizáljuk a legrosszabb helyzetű reprezentatív egyén jövedelmét, vagyonát stb., majd próbáljuk minimalizálni az ebben a helyzetben lévő emberek számát (azáltal, hogy felsőbb rétegbe

Books, New York, 1989,169-206.oldal

⁵³ A két elv közötti összefüggés tekintetében John Harsanyi: *Can the Maximin Principle Serve as the Basis for Morality*”, in. John Harsanyi: *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, Dordrecht, Reidel, 1976, 37-63.oldal

juttatjuk őket); ezt követően lépünk tovább a második legrosszabb helyzetű reprezentatív személyre, és hajtsuk végre ugyanezt, majd a következőre egészen addig, amíg el nem jutunk a legjobb helyzetűek hasznának maximalizálásához (mindaddig, amíg ez nincs hatással másokra).” (Scanlon,1989,197)

Sokkal több problémát vet fel a második eset. Ekkor értelemszerűen az a feltételezésünk, hogy az egyes csoportok várákozásai befolyásolják egymást, egészen pontosan érvényesül az ún. szoros összekapcsoltság tétele. Ebben az esetben - Rawls szerint - lánckapcsolat létesül a várákozások között: “ha egy előny javít a legalsó helyzetűek várákozásain, akkor minden közbeeső alsóbb helyzetű kilátásait is kedvezőbbé teszi. Ha például a vállalkozók kedvezőbb várákozásai előnyösek a segéd munkások számára, akkor a betanított munkások számára is azok.” (Rawls,1997,109) Ez azonban azzal a feltételezéssel él, hogy a változások pozitívak, azonban, mint láthattuk, a problémát éppen hogy a szuboptimális elmozdulások okozzák, amikor a legrosszabb helyzetűek kilátásainak javulása érdekében feláldozzuk a jobb helyzetűek kilátásait. Ahogy azt más szerzők is megjegyezték, a különbség elv érzéketlen az emberek közötti különbségekre, csak az egyes rétegekbe tartozók rangsora érdekli. (Kis,1998; Parfit,1993) Ebből következik az említett probléma, amikor a kilátások változása ellentétesen megy végbe, azaz a jobb helyzetűek körülményei tulajdonképpen bármilyen mértékben romolhatnak csak azért, hogy a legrosszabb helyzetűeké egy kicsit javulhasson. Társadalmi kooperáció és kölcsönös előnyök elve vagy sem, ezt megvalósulása esetén az elmélet nem élné túl

Azonban nem valósul meg – egészen pontosan ez Rawls érve:

“Részben azt mondhatjuk erre, hogy a társadalmi különbségek elve nem arra szolgál, hogy *ilyen elvont lehetőségekre alkalmazzuk*. ...Az ellenvetés által jelzett lehetőségek a valóságban *nem merülhetnek fel*; ami megvalósítható az olyan szűk határok között mozog, hogy *ezek ki vannak zárva*.” (Uo.,196)

Anélkül, hogy belemennénk abba a valószínűleg igen bonyolult vitába, hogy igaza van-e Rawlsnak a valósággal kapcsolatban, meg kell jegyezni, hogy bár maga a kimenetel akár pozitív is lehet számára, egy ideális, vagy legalábbis elvont elmélet nem igazán fordulhat döntő érvért a valósághoz. Rawls ha érvelni akar elmélete mellett azt nem teheti úgy, hogy azt mondja: lehet, hogy valóban van ilyen kimenetel, de mindegy, mert a valóságban úgysem következik be. Természetesen lehetnek olyan esetek, amikor léteznek valóságra támaszkodó ellenvetések ilyen ügyekben is, de csak akkor, ha azok teljesen egyértelműek – márpedig ez nem az: Rawlsnak ugyanis a jobb helyzetűeknek is okot kell adnia az együttműködésre. A válasz pedig nem lehet az, hogy az ilyen esetek “ki vannak zárva”.

Más természetű, de szintén ide kapcsolódó probléma a legrosszabb helyzetű csoport

kiválasztásának meghatározatlansága (Kis,1998;Dworkin,1981b/1996). Rawls az elsődleges javak alapján határozza meg a különbség elv központi elemét, a legrosszabb helyzetű csoport, illetve az azt reprezentáló személy helyzetét. Csakhogy a társadalom csoportjai a különféle elsődleges javak szerint különféleképpen rangsorolhatók. Nem biztos, hogy ugyanaz a csoport rendelkezik a legnagyobb vagyonnal, mint a legtöbb hatalommal. De ha még erőteljes kapcsolatot is tételezünk fel ezen jószágok között (amit Rawls meg is tesz), még akkor sem biztos, hogy például az önbecsülés abban a csoportban a legerősebb, amely a legvagyonosabb tagokkal rendelkezik. Tovább menve, még egy bizonyos elsődleges jószág szerint sem biztos, hogy egyértelműen kijelölhető a legrosszabb helyzetűek csoportja. Mit tekintünk ugyanis a legrosszabb helyzetnek: az alsó tíz százalékot, vagy csak az alsó öt százalékot? A kérdés eldöntetlen, és ezáltal a központi szereppel rendelkező csoport kiválasztása tisztázatlan és meghatározatlan.

Maguk az elsődleges javak sem problémamentesek. Ahogy azt Amartya Sen megjegyzi Rawls tulajdonképpen "fétis" szerepet tulajdonít az elsődleges javaknak. (Sen,1979) Már Dworkin is megjegyezte a legrosszabb helyzetű csoport meghatározatlansága kapcsán, hogy például a rawlsi rendszerben egy fogyatékos nem biztos hogy segítséget kap. Mivel ugyanis maguk a fogyatékosok nem alkotnak különálló csoportot, ezért az a sorstársuk, aki történetesen nem tartozik a legrosszabb helyzetűek közé, ugyanakkor nem is elég gazdag ahhoz, hogy fogyatékosága ellenére is normális életet éljen nem fog állami segítségben részesülni.

Az elsődleges javak által az elméletre rákényszerített egyoldalúság egy másik példával is megvilágítható. Vegyünk két személyt, B-t és C-t. Tegyük fel, hogy B - mivel nem szeret dolgozni - a társadalom legrosszabb helyzetű tagjai közé tartozik, így hát egész nap a lábát lógatja és nem csinál semmit. Ezzel szemben C szorgalmának és munkabírásának köszönhetően - annak ellenére, hogy ugyanolyan rossz helyzetből kezdte életét, mint B - felküzdötte magát a tehetősek körébe. A különbség elv által diktált újraelosztási politika egyértelmű lenne a két egyén tekintetében: a C által *szorgalma és munkabírása* által megtermelt jövedelmet vagy annak egy részét át kell csoportosítani B számára, aki viszont *C-vel azonos képességeit meg sem próbálta felhasználni arra, hogy a kezdeti hátrányaival megküzdve feljebb emelkedjen*. Az elsődleges javak által megszabott keretek között működő elosztási politika csak azt nézi, hogy a két személyt az első két elv teljesülése után ezen javak (és azok közül is főképpen a jövedelem és a vagyon) tekintetében egyenlővé tegye. Mindeközben *nem veszi figyelembe, hogy a két személy helyzete közötti különbség csakis saját választásukra vezethető vissza*, hiszen mind természeti, mind társadalmi esetlegességeik

azonosak. Ez azonban ellentmond annak a rawlsi alapfeltevésnek (l. a fejezet elejét), mely szerint az emberek felelősségi körébe tartozó és az azon kívül eső tényezőket bármely, az egyenlőséget szembe előtt tartó elméletnek szigorúan el kell határolnia. Erre persze lehet úgy reagálni, hogy a valós világban ezek a tényezők nehezen választhatók el, ez azonban nem tekinthető elméleti érvnek, így nem is igazán súlyos. A különbség elv tehát nem teljesíti az egyenlőség által megkövetelt elvárásokat, azaz az eredetileg megfogalmazott szándéknak nem felel meg.

Bár a két példa ugyanarról szól és ugyanaz a végkövetkeztetése, vagyis, hogy az elsődleges javak nem alkalmasak azon szerep betöltésére, amelyet Rawls szán nekik, mégis két eltérő jellegű érvelést eredményeznek. Egyrésztől lehet úgy érvelni, hogy az elmélet az elsődleges javak központba állításával annyira leszűkíti a kérdést, hogy végül maga sem lesz képes a szükségletek teljes tárházának figyelembevételére. Ez az ellenvetés arra a problémára vezet vissza minket, hogy mi a fontos: a javak, amelyekkel rendelkezünk, vagy *az amit segítségükkel véghez tudunk vinni*. Ez a gondolatmenet tehát *kiterjeszti* az egyenlőség által megkívánt elhatárolást azáltal, hogy az emberek szubjektív, hasznossági alapú ítéletét is beépíti a rendszerbe. Amartya Sen ezt a vonalat viszi tovább. Szerinte nem elegendő az embereket az elsődleges javak tekintetében egyenlővé tenni, mivel lehetséges, hogy ugyanannyi jövedelem az egyik ember számára sokkal kevesebb hasznosságot eredményez, mint a másik számára, és ezért őt kompenzálni kell. Ez az érvelés és más hozzá hasonló szerzők elméletei (mint például G.A. Cohen vagy Richard Arneson) tehát megpróbálják visszacsempészni a jóléti elemet az egyenlőség eszméjébe, és ez által kitágítani azt.⁵⁴

Ugyanakkor lehetséges egy olyan gondolatmenet is, amely megpróbál *megmaradni* az eredeti elhatárolásnál, és továbbra is elveti azt az elképzelést, hogy az egyenlőség keretében figyelembe kellene venni az emberek szubjektív ítéleteit, ha úgy teszik hasznossági görbéit. Ez utóbbi vonal legelismertebb képviselője Ronald Dworkin. Az általa megalkotott elmélet, amely az erőforrások egyenlősége (*equality of resources*) nevet viseli az elsődleges javakhoz hasonló, bár tágabban értelmezett erőforrások egyenlőségét akarja megteremteni, kiszűrendő az egyenlőség eszméjéből a jóléti vagy hasznossági elemeket. Mindkét érveléssel részletesen is foglalkozunk a következő fejezetben, de előtte még egy problémára ki kell térnünk. Nem csak olyan olvasata van a fenti kritikáknak, mint amelyek kizárólag a különbség elvet bírálják. Ez ugyanis azt jelentené, hogy elegendő az elvet egy megfelelőbbel helyettesíteni, meghagyva az első két elvet, és máris működne minden. Ahogy azonban azt számos szerző

⁵⁴ Ez a pont el kell ismerni nem ilyen egyértelmű, bár lényegét tekintve igaz. A következő fejezetben, Sen elméletének tárgyalásakor részletesen kitérünk erre.

kifejti, a különbség elv *választása* nem véletlen folyamat eredménye, hanem egy gondosan végig érvelt, és logikusan kifejtett szerződéselméleti metódus (az eredeti helyzet) következménye.⁵⁵ A különbség elv választása tehát nem hiba eredménye, hanem nagyon is tudatos és logikus választás következménye. Ronald Dworkin szerint az, hogy Rawls csoportokra, pontosabban az azokat reprezentáló egyénekre alkotta meg elméletét, illetve az a tény, hogy (lásd a fenti kritikát) nem képes megfelelni saját célkitűzéseinek, szorosan összefüggenek:

“Mivel bármely gazdasági csoport tagjai ízléseik, ambícióik illetve az életről alkotott elképzeléseik tekintetében jelentősen különböznek, ezért ezen tényezőket el kell tüntetni bármely olyan elméletből, amelynek célja a *csoportok* (kiemelés tőlem – T.A.) közötti egyenlőség valós természetének feltárása. Ennek pedig az a következménye, hogy a csoportok egyenlőségének megkövetelésekor azt az egyetlen dimenziót vehetjük figyelembe, amelynek tekintetében a csoportok, mint olyanok különbözhetnek. A kapcsolat a különbség elv és az egységét képező csoport között tehát közel egyértelmű.” (Dworkin, 1981b, 344)

Az azonban, hogy Rawls elemzésének egységül a társadalmi csoportokat pontosabban azok reprezentánsait teszi meg, a szerződéselméleti elem következménye. A tudatlanság fátyla ugyanis elvonja az összes, megkülönböztetésre alkalmas információt (preferenciák, vágyak, ízlések stb.) s így, ahogy azt Dworkin is mondja, egyetlen dimenziót hagy meg: az egyes társadalmi csoportok jövedelmi helyzetét, pontosabban annak *tudását*, hogy léteznek ilyen csoportok. Így aztán az eredeti helyzetből kiemelkedő elv, azaz a különbség elv egy olyan elv lesz, amelynek tárgya a társadalom csoportjai, ahogy azokat az elsődleges javak birtokolt mennyisége alapján meg lehet határozni. Ennek viszont az lesz a következménye, hogy az elv érzéketlen lesz az egyéni esetekben - ahogy azt a fenti példában is láthattuk. A hibát tehát – vélik ezek a szerzők – a szerződéselméleti technikában kell keresnünk, s nem az egyenlőség eszményét kell elvetnünk. A fejezet befejezéseként erre a problémára összpontosítjuk figyelmünket.

IV.4. Az elmélet és a szociális minimum

A szociális minimum kérdése már többször felmerült, de mindig megelégedtünk ismertetésével valamint azzal, hogy felmutassuk a közte és a rawlsi elmélet közötti kontrasztot. Így volt már szó Hayek szociális minimum elképzeléséről, amely mindenkinek

⁵⁵ Kis János: Az igazságosság elmélete, in. *Világosság*, 1998, 8, pp.3-65 illetve T. M. Scanlon: Szerződéselmélet és haszonelvűség c. írását, in. Huoranszki Ferenc: *Modern politikai filozófia*, Osiris, Budapest, 1998, pp. 35-58. oldal. Végül itt említhető még Brian Barry könyve is, *Justice as Impartiality*, 2. és 3. fejezet, pp. 28-80, Oxford University Press, Oxford, 1993.

rászorultságától függően egy bizonyos, az életműködés fenntartására alkalmas minimumot nyújtana. Szintén esett szó Waldron érveléséről, melynek célja az volt, hogy megmutassa a jogelmélet talaján állva nyújtható a hayekinél szélesebb körre kiterjedő támogatás is. Mindazonáltal a szerző maga hangsúlyozta érvelése korlátait, tehát azt, hogy a "kikényszerített jótékonyosság", ahogy a szociális minimum jogalapját képező lehetőséget Waldron nevezte, nem terjedhet ki szociális szolgáltatásokra és a legtöbb a modern jóléti állam által nyújtott támogatásra. Az igazságosság rawlsi elmélete - mint láthattuk - elégtelennek ítélte az előző ideált megtestesítő szabadelvű egyenlőséget, és a demokratikus egyenlőség mellett tette le a voksát. Az egyenlőség ezen felfogása pedig – Rawls szerint – magában foglalja a különbség elvet is.

Rawlsnál a felek a hipotetikus helyzetben nem egy szociális minimum elvet fogadnak el, hanem a társadalmi különbségek elvét, amely majd a "fátyol fellibbenése" után alkalmas lesz a minimum meghatározására. Ez a határ nyilván igen magas lesz – erre utalnak az igazságosság rawlsi háttérintézményei is, mint a szociálpolitikai ágazat vagy a jövedelem elosztó ágazat. A kritika ezen utolsó formája éppen ezen érvelés alapját vonja kétségbe, azt tudniillik, hogy a felek az eredeti állapotban valóban a különbség elvet választanák s nem valami mást, esetleg a szociális minimum követelményét fogalmazzák meg.

A szociális minimum és a különbség elv között fennálló eltérés szembeszökő. Amíg ugyanis az előbbi csak akkor alkalmazna állami elosztási eszközöket a társadalom legrosszabb helyzetű rétegei megsegítésére, amikor azok a valamilyen módon meghatározott minimum alá kerülnek, addig az utóbbi elv bármely döntésnél a legrosszabb helyzetűek kilátásainak javulását venné figyelembe, *függetlenül attól, hogy objektíve milyen anyagi gazdagsággal rendelkeznek*. Ugyanakkor maga a szociális minimum koncepciója, azaz, hogy milyen alapon határozzuk meg a minimum mértékét sem egyértelmű. Ezt már a fenti felsorolás is érzékeltette, hiszen nyilvánvaló, hogy a Hayek féle minimum nem azonos a Waldronéval, a Rawls pedig mindkettőnél jóval nagyvonalúbb. Waldron a szociális minimum két elméleti megközelítését különböztette meg: (Waldron,1993a,253-54)⁵⁶

- Az elosztási igazságosság jegyében meghatározott minimum abból indul ki, hogy az emberek a társadalmi vagyon egyenlő részére jogosultak, de mivel ez mindig nem valósítható meg, mindenki számára biztosítani kell az anyagi jólét egy bizonyos szintjét. Ez a szint egyfajta társadalmi részesedésnek felel meg tehát, amely ennek megfelelően a társadalom

⁵⁶ Jelen érvelés nagyban támaszkodik még Jeremy Waldron: John Rawls and the Social Minimum c. tanulmányára, in. Jeremy Waldron: *Liberal Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 11. fejezet, 250-270. oldal

gazdagodásával párhuzamosan folyamatosan növekszik, és ezért igen magas is lehet (átlagos jövedelem vagy akár a legmagasabb jövedelem).

- A szociális minimum szükséglet alapú megközelítése ennél jóval visszafogottabb várakozásokra ad okot. Ebben a megközelítésben az emberek nem jogosultak a társadalmi vagyon egy bizonyos részére, hanem csak arra, hogy életük elfogadható és elviselhető legyen. A minimum szintjét itt az emberi alapszükségletek objektív értékelése révén határozzák meg, függetlenül a társadalmi vagyon mindenkori szintjétől. A biztosítandó szint ennek megfelelően rögzített és állandó lesz.

A jogelmélet minimuma, vagy Hayek elképzelése nyilván a második, míg Rawls eredeti célkitűzése, azaz a különbség elv alapján meghatározott minimum az első csoportba esne. Rawls úgy véli, hogy a hipotetikus döntéshozók az eredeti állapot körülményei között nem választanának szociális minimum elvet, azt csak később, a valós világ körülményei között biztosítanák a politika eszközeivel. A szociális minimum mint elv tehát a rawlsi rendszerben *nem képezi részét az igazságosság elveinek*. Ennek alátámasztására három érvet fogalmaz meg:

- A hipotetikus eredeti helyzet a bizonytalanság körülményei közötti választást modellezi. Rawls szerint ennek az állapotnak ezen kívül speciális jellemzője lenne még az is, hogy a döntés örökérvényű lenne, azaz a játékot csak egyszer lehetne lejátszani, és ezért a döntés következményei a döntéshozó egész további életét meghatározná. Ezért az emberek – félve az egész életüket meghatározó döntés esetleges negatív következményeitől – kockázatkerülő stratégiát választanának (Rawls, 1997, 212-214).

- Ugyanerre a megállapításra vezet egy másik, még mélyebb és erősebb érv is. E szerint az eredeti állapotban a felek csak olyan elveket fogadnának el, amelyek teljesítésében a "fátyol fellebbezése után" is biztosak lehetnek, más szóval, amelyekhez a valós világban is erkölcsileg képesek lennének kötődni. Ezt a követelményt nevezi Rawls az elkötelezettség terhének (*strains of commitment*) (Rawls, 1997, 216-17).⁵⁷

- Végül, de nem utolsósorban egy gyakorlati érvet is felhoz a különbség elv választása

⁵⁷ Ez egy rendkívül érdekes, és a *Politikai Liberalizmus* szempontjából igen fontos érv. Ahogy azt már Thomas Scanlon illetve Brian Barry is megmutatta, az "elkötelezettség terhének" érve tulajdonképpen feleslegessé teszi az eredeti helyzetet - pontosabban annak primátusát kérdőjelezi meg. Az eredeti helyzet ebben a megfogalmazásban, s ez a domináns szemlélet az új Rawls könyvben is, nem más mint az ésszerűség tesztje, amelyen lemérhetők az egyes érvek ésszerű elfogadhatóságának mértéke. Részletesebben ld. Brian Barry: *Justice as Impartiality*, Chapter 2-3., pp. 28-80., Oxford University Press, Oxford, 1993, Thomas Nagel: *Moral Conflict and Political Legitimacy*, in. *Philosophy and Public Affairs*, pp. 215-228, Volume 16. 3. 1987, T. M. Scanlon: *Contractualism and Utilitarianism*, in. Sen, Amartya and Williams, Bernard (eds.): *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 103-129, 1982, magyarul a Huoransyky Ferenc szerkesztette tanulmánykötetben, *Modern politikai filozófia*, 35-58. oldal. Illetve saját megjelenés alatt álló

mellett. Szerinte az eredeti állapotban túlságosan nehéz lenne meghatározni a minimum szintjét: vagy intuitív módon kényszerülnének ezt a döntéshozók megtenni, vagy pedig visszautalással a különbség elvre.

Ezen érvek, ahogy azonban azt Waldron is megjegyzi, nem mindenképpen megsemmisítők a szociális minimum elképzelésével szemben. Az utóbbi ugyanis nagyon is alkalmas lenne arra, hogy a kockázatkerülő felek a szociális minimumot válasszák, hiszen az biztosítaná számukra, hogy bárhová is kerüljenek a fátyol eltűnése után, alapvető szükségleteik nem maradnak kielégítetlenül. Ennek megfelelően – mondja Waldron – sem a kockázatkerülés követelménye, sem pedig az elkötelezettség követelménye nem lehet döntő érv a szociális minimum elvével szemben. Az pedig, hogy a minimum szintje nem könnyen meghatározható, Waldron szerint csak pszichológiai és szociológiai kérdés, s nem elméleti probléma. Szerintem azonban a meghatározatlanság problémája nem ilyen egyszerűen megválaszolható, bár kétségtelen, hogy a lehetséges válasz nem csak Waldron érvelését egészíti ki, hanem rámutat Rawls koncepciójának egy súlyos hibájára is, amely -csakúgy mint az előző szakaszban - a szerződéselméleti apparátus alkalmazásának következménye.

Írása végén Waldron maga is kitér arra, hogy a szociális minimum megközelítés lehetséges, hogy a különbségi elvhez hasonló eredményeket produkál, de csak akkor, ha azzal a meglehetősen pesszimista feltételezéssel élünk, hogy a társadalom legrosszabb helyzetű tagjai, amint valamilyen áldozatot kell hozniuk, nyomban megvonják támogatásukat a társadalom intézményeitől. Ez azonban nyilván nincs így, ami viszont azt jelenti, hogy a különbségi elv csak különleges esetben érvényesül. Más megfogalmazásban ez úgy hangzik, hogy a különbségi elv “választása csak egy szűk sávban racionális: ott, ahol a legrosszabb helyzet már van annyira elfogadhatatlan, hogy ésszerű legyen abból kiindulni, mintha a döntéshozó (illetve az általa képviselt csoport) a fátyol föllebbentése után bizonyosan ebben a helyzetben találja magát, de még nem annyira elfogadhatatlan, hogy ésszerű legyen a jobb pozíciók betöltői nevében többletelőnyökkel nem járó terheket vállalni.” (Kis,1998,49) Waldronnak tehát igaza volt – mondhatnánk – a felek az eredeti állapotban valóban a szociális minimum elvet választanák a különbségi elv helyett. Csakhogy - és itt lép be a meghatározatlanság problémája – a felek mégsem a szociális minimum elve mellett döntenének, pontosabban *az* az elv, nem az lenne, amelyet Rawls meghatározott.

Ha ugyanis jobban átgondoljuk az elv, amelyről Waldron azt feltételezi, hogy egy hipotetikus választás végkimenetele lenne, egy szükséglet alapú elv⁵⁸- szemben Rawls eredeti

írásomat, Tanyi Attila: *Erkölcsei igazolás és politikai kötelezettség* (Akadémiai Kiadó).

⁵⁸ A teljesség kedvéért meg kell jegyezni, hogy ebben a kérdésben a szerző explicit. Írása elején leszögezi, hogy

célkitűzésével, amely elosztási igazságosság központú, azaz rugalmas s nem rögzített elv volt. Ahogy azt Kis megmutatja, ennek oka a szerződéselméleti módszer. Az eredeti állapot körülményei között ugyanis, ahol az emberek - a tudtalanság fátyla révén - megfosztatnak preferenciáiktól, meggyőződésüktől és bármely olyan elemtől, amely morálisan önkényes lenne a felek csak olyan kérdésekben lennének képesek dönteni, amelyeket minden ember egyformán értékel.⁵⁹ A szociális minimum, legalábbis az első értelemben tipikusan nem ilyen – Rawlsnak tehát igaza volt abban, hogy a meghatározatlanság miatt ilyen szociális minimum elvet a felek nem választhatnának. Csak azt nem ismerte fel, hogy elméletének a fent vázolt okok miatt mégiscsak egy szociális minimum elvre lenne szüksége. Ez a szociális minimum azonban – ezt bizonyította Waldron – csak szükséglet alapú lehetne, azaz nem sokban különbözne attól a meglehetősen szűk jóléti jogosultságokat lehetővé tevő elvtől, amelyet Waldron a jogelmélet kapcsán már felvázolt. Rawls célja ezzel szemben olyan minimum meghatározása, amelyet az igazságosság elosztásra vonatkozó elvei (különösen a különbség elv) határoznának meg. Ez azonban - mint láthattuk - nem lehetséges – pontosabban nem lehetséges *a szerződéselméleti alapon állva*.

Végkövetkeztetésünk tehát így szól: a jótékonyság bár követendő erény, egy társadalmi rendszerben az igazságosság eszménye mellett csak kiegészítő a szerepe. Az igazságosság megvalósulása pedig - s minden jel erre mutat - leginkább egy rugalmas, folyamatosan változó szociális minimum elv képében valósítható meg, amely azonban – úgy tűnik – ellentmondásban áll a szerződéselméleti módszerrel.

Az előző és a jelen fejezet mondanivalója ebből következően kettős. Egyrészt fenn kell tartani az egyenlőség elvet, mint központi eszményt, másrészt el kell vetni a Rawls által vázolt szerződéselméleti megközelítést. A következő és egyben utolsó fejezet két lehetséges utat mutat be, mindkettőről esett már szó. Az egyik Dworkinnak az erőforrások egyenlőségét hangsúlyozó koncepciója, a másik pedig a liberális egalitarianizmust hasznossági elemekkel kibővítő Sen illetve Cohen féle elképzelés.

érvelésének célja annak megmutatása, hogy Rawls hipotetikus választásának eredménye csakis egy szükséglet alapú szociális minimum lehet, szemben Rawls elosztási igazságosságra alapozó megközelítésével szemben.

⁵⁹ Hasonló érvelés található még J. Angelo Corlett: Does Ambiguity Lurk Behind the Veil of Ignorance in Rawls' Original Position?, in: J. Angelo Corlett (szerk.): *Equality and Liberty*, pp. 174-195

V. Az egyenlőség nem rawlsiánus koncepciói

Ez a fejezet azon elméletek kritikai bemutatására szolgál, melyek az igazságosság, mint méltányosság rawlsi koncepciójának megalkotása után láttak napvilágot. Az előző fejezetek reményeim szerint megfelelően megvilágították a rawlsi elmélet, többnyire a szerződéselméleti apparátus felhasználásából származó problémáit, ugyanakkor rámutattak az egyenlőség eszményének központi szerepére is. A következőkben tárgyalandó elméletek elfogadják ezt a megközelítést, és a maguk módján megpróbálnak túljutni az *Elmélet* problémáin. Először *Ronald Dworkin* elméletét ismertetjük, majd annak kritikáin keresztül áttérünk két másik, az emberek hasznossági értékelését is beépítő elméletre, *Amarty Sen* és *G.A. Cohen* koncepciójára. Befejezésképpen pedig megvizsgáljuk, hogy milyen viszonyban állnak ezek az elméletek (ideértve a rawlsit is) az emberi önbecsülés követelményével, felvillantva az erkölcs megalapozásának alternatív lehetőségét, a kölcsönös elismerés morálját.

V.1. Az erőforrások egyenlősége – Dworkin koncepciója

A dworkini elmélet, láthattuk az előző fejezetben, a különbség elv kritikájaként született. Megalkotója meggyőzően bizonyította (gondoljunk az ott említett példákra), hogy a különbség elv nem képes az egyenlőség alapját képező elhatárolás megtételére. Azáltal ugyanis, hogy egyoldalúan egy bizonyos társadalmi réteg kilátásaira összpontosít, és ráadásul az elsődleges javak csomagján keresztül túlzottan leszűkíti az erőforrások körét, nem ad támogatást a fogyatékos, de nem mindenképpen rossz helyzetűek számára, ezzel szemben támogat olyanokat, akik rossz kilátásaikat csak saját döntéseiknek köszönhetik. Azt is láthattuk, hogy Dworkin a rawlsi elmélet ezen problémáját összekapcsolja a szerződéselméleti koncepcióval, mondván, hogy az egyenlőség egyoldalú felfogása Rawls csoportokra koncentrálnó szemléletéből következik, a csoportok vizsgálatát, illetve az elsődleges javak használatát viszont a szerződéselméleti módszer követeli meg. Dworkin ezért olyan elméletet kíván felvázolni, amely elkerüli ezeket a hibákat. Koncepciója, mely az erőforrások egyenlőségét célozza, lehetőleg elkerüli a hipotetikus helyzetek feltételezését. Ha mégis használja ezt, akkor azonban a lehető legtöbb tudást engedélyezi a résztvevő feleknek, így többek között megengedi, hogy tudják, mi értékes számukra az életben, amely tudás Rawlsnál az egyik legfontosabb kizárandó elemnek számított.

A másik fontos különbség az ő és Rawls elmélete között, hogy a hipotetikus helyzetet

nem az igazságosság elveinek megalkotására, hanem azok megerősítésére használja fel. A szerző szavaival élve “az eredeti állapot koncepciója nem alkalmas a politikai filozófia kiindulópontjának szerepére. Egy mélyebb elméletre van szüksége, amely magyarázatot szolgáltat arra, hogy az eredeti állapot miért rendelkezik azokkal a jellemzőkkel, amelyek jellemzik és, hogy az a tény, miszerint az emberek által ebben a helyzetben választott elvek, ha valóban ezeket választják, miért emeli azokat az igazságosság elveinek rangjára.” (Dworkin,1981b,345) Dworkin tehát elveti a szerződéselméleti megközelítést, pontosabban másodrangúnak tartja, megfosztva konstituáló erejétől. Ugyanakkor, mint majd látni fogjuk, újat sem alkot, inkább visszavesz elmélete igényeiből. Ezekkel az előzetes elképzelésekkel lát neki elmélete megalkotásának.

V.1.1. Az elmélet

Az erőforrások egyenlősége azon egyszerűnek tűnő követelményt fogalmazza meg, hogy az az elmélet kezeli az embereket egyenlőkként, amely mindaddig csoportosítja át erőforrásaikat, amíg azok el nem érik a lehető legegyenlőbb eloszlást. Erőforrásnak számít minden olyan elem, amely az egyének magántulajdonában van. Tehát az összes rawlsi elsődleges jószág, kibővítve olyan erőforrásokkal, mint az egyes emberek mentális és fizikai ereje. Az alap gondolat ugyanaz, mint Rawlsnál, hiszen pontosan ezt kérte számon rajta: az emberek erkölcsi egyenlőségéből következően mindenki ugyanannyi erőforrásra jogosult, az erőforrások egyenlőségét csakis saját döntéseikből következő elmozdulások bonthatják meg.

Dworkin tehát az ismert elhatárolásból indul ki, különbséget téve - ahogy azt a harmadik fejezetben már említettük - erkölcsileg önkényes *körülmények* valamint az ilyen problémát fel nem vető *ambíciók* között. Az utóbbi csoportba tartozó, az emberek ambícióiból és karakteréből következő eltérések elfogadottak, sőt amennyiben ezek viszik előre az emberi társadalmat, üdvözöltek is. Ugyanakkor a körülményekre, - Rawls terminológiájával a természeti és társadalmi esetlegességekre - épülő egyenlőtlenségek nem megengedettek. Az erőforrások egyenlőségének célja tehát az, hogy az emberek helyzete közötti különbségeket csakis felelős döntéseikre és ne körülményeikre vezethessük vissza. Nyilvánvalóan két eset lehetséges. Az a nem valós feltételezés, amikor az emberek körülményei azonosak, és az a valós feltételezés, amikor az emberek egyenlőtlensége jelentős mértékben eltérő körülményeikre vezethető vissza. Az első esetben Dworkinnak könnyű dolga van. Ekkor az emberek közötti erőforrás disztribúciót egy hipotetikus, walrasi jellegű árverés⁶⁰ teremti meg,

⁶⁰ A walrasi árverezés az ideális paici mechanizmus modellezésének egyik formája. A kereslet és a kínálat egyensúlyba kerülésének módjára ad választ: mintha egy képzeletbeli kikáltó meghatározna egy árat (valójában

majd miután létrejött a kezdeti elosztási minta a többi elmozdulás a szabad piacra bízható. Az aukción az emberek azonos licitáló erővel (értsd: erkölcsileg önkényes elemektől megszabadulva) rendelkeznek és így mindenki szabadon eldöntheti, hogy mennyi erőforrásra van szüksége.

A létrejövő erőforrás eloszlás megfelel a Dworkin által felállított ún. irigység próbának (*envy test*), amely azt mondja ki, hogy semmilyen elosztás nem tekinthető egyenlőnek addig, amíg van legalább egy olyan ember, aki valaki más erőforrás készletét előnyben részesíti a sajátjához képest. (Uo.,285) Miután az emberek az árverésen körülményeiktől függetlenül, csak ambícióiknak és karakterüknek megfelelően licitáltak, a kezdeti erőforrás eloszlás dworkini értelemben igazságos lesz. Az aukció lezajlása után az elosztáson csakis a piaci tranzakciók változtathatnak, amelyek azonban - tekintve, hogy walrasi mintára tökéletesnek tekintjük a piacot - nem sértik meg az irigység tesztet.

Mindez lefordítható rawlsi nyelvezetre is, Dworkin ugyanis ugyanazt mondja, mint Rawls: ha nincsenek morálisan önkényes elemekből származó egyenlőtlenségek és a piac tökéletes, akkor a szabad piac mint a tiszta eljárási igazságosság megtestesítője által létrehozott egyenlőtlenségek igazságosságosak lesznek, azaz megfelelnek az irigység teszt.feltételeinek. A probléma nála is akkor lép fel, amikor feloldja ezeket az ideális feltételezéseket. A válasz azonban, amelyet ad rájuk - tanulva Rawls elméletének hibáiból - más lesz. A problémák, vagyis a természeti és társadalmi egyenlőtlenségek közül Dworkin már "csak" az előbbiekkal, tehát a képességekben, tehetségben, fizikai és mentális adottságokban kifejeződő erkölcsileg önkényes különbségekkel foglalkozik.

Már Rawls kapcsán is láthattuk, hogy tulajdonképpen minden egyenlőségelvű liberális elfogadja a méltányos esélyegyenlőség követelményét, s az ellentétek a természeti esetlegességeket kezelni hivatott különbség elv kapcsán kerültek felszínre. Dworkin két részre osztja ezeket, és külön is tárgyalja őket: először a relatíve könnyebb esettel, a fogyatékosokkal foglalkozik, majd áttér a tehetségek, képességek területére. Megközelítése azonban már más, mint Rawlsé. Abban még megegyeznek, hogy az embereknek csak a saját választásaik következményeiért kell viselniük a felelősséget, a morálisan önkényes tényezők hatásaiért nem. Ez Dworkinnál a választás szerencsége (*option luck*) és a tulajdonképpeni szerencsétlenség (*brute bad luck*) közötti különbségtételben jelenik meg (Uo.,293). Az előbbi azon esetekben érvényesül, amikor valaki *szándékosan, saját*

csak felveti) és megnézi, túlkereslet vagy túlkínálat alakult-e ki. Ha az előbbi, emeli az árat, ha az utóbbi, csökkenti, majd megnézi, hogy az új árak mellett egyensúlyban van-e a piac. Ha nincs, folytatja a fent vázolt folyamatot mindaddig amíg az egyensúlyt el nem éri. A folyamat tehát dinamikus és - elvileg - eléri az egyensúlyi árakat.

választásából következően veszt (vagy nyer, de ezzel az esettel itt nem foglalkozunk) egy játékon, elfogadva és lehetőséggel rendelkezve a játékkal járó kockázat felismerésére és így elkerülésére. A szerencsétlenség pedig értelemszerűen arra az esetre vonatkozik, amikor sem a választás, sem az elkerülés és felismerés lehetősége nem adott. Példával illusztrálva a kettő között a különbséget egy rákban szenvedő beteg betegségét szerencsétlenségnek tekintheti, ha annak kialakulása nem tudható be a beteg életmódjának vagy más döntésének. Ha viszont valakinek azért alakul ki mondjuk tüdőrákja, mert - akár orvosai tanácsa ellenére (ez itt nem számít) - túl sokat dohányzott, akkor ez már nem tekinthető szerencsétlenségnek, hiszen így vagy úgy, de a beteg élete során szembesült a dohányzással járó kockázatokkal és ezeket vállalva elfogadta, hogy akár rákja is lehet. A mi általunk vizsgált összefüggésben a megkülönböztetést úgy lehet interpretálni, hogy az emberek körülményeiből származó egyenlőtlenségek szerencsétlenségnek, míg ambícióikból eredő, illetve karakterükből származó egyenlőtlenségek a választás szerencsésjének tekinthetők.

Az elosztás tekintetében ez nyilván azt jelenti, hogy mindaddig, amíg az emberek közötti különbségek saját választásaiknak, azaz a választás szerencsésjének tudhatók be nincs szükség elosztásra, értve az alatt bármilyen formában megvalósuló transzfert. Ekkor ugyanis a fennálló egyenlőtlenségek egyszerűen mindenkinek azzal kapcsolatos tudatos választását - ha úgy tetszik - kockázatvállalását fejezik ki azzal kapcsolatosan, hogy milyen életet akar élni. Márpedig – és itt még mindig megegyezik Dworkin és Rawls érvelése – mindenkinek meg kell fizetnie az általa választott életforma, életcél árát. Mindez azonban összeomlik, amint megjelennek olyan egyenlőtlenségek, amelyek nem tudatos választásnak, hanem éppen ellenkezőleg, szerencsétlenségnek tudhatók be. Ha valaki önhibáján kívül rákos lesz, vagy egyszerűen – Dworkin példájával élve – rázuhan egy meteorit, nem is említve más esetlegességeket, nem mondhatjuk azt, hogy ő ezt választotta, elfogadva a döntéssel járó kockázatokat. Ebben az esetben nem maradhatunk tétlenek, valamilyen formában kárpótlásra, azaz elosztásra van szükség; valahogyan kárpótolnunk kell ezeket az embereket. Dworkin és Rawls érvelés ezen a ponton válik el egymástól. Rawls ugyanis a tipikus elosztási mechanizmusokat javasolja: közvetlen elosztás mind a természeti, mind a társadalmi esetlegességek tekintetében, értve ez alatt azt, hogy adók, illetve az elvonás más formáinak segítségével pénzt csoportosítanak át a nem rászorulóktól a rászorulóknak. A jövedelemtranszfert a különbség elv alapján végzik, amelyet viszont az eredeti állapotban fogadnak el. Eltekintve a különbség elv ismert problémáitól, Dworkin szerint a jóvátétel ilyen formája elvként nem elfogadható. Két indokot is felhoz az általa "megmentési (*rescue*) tézisnek" nevezett elosztási mechanizmus ellen.

Az egyik az - és ez igen hasonló a hayeki érveléshez -, hogy a folyamat jelentősen meghatározatlan, azaz az elosztás mértékét nem az emberek, hanem egy központi elosztó szerv határozza meg, ezzel megszüntetve függetlenségét azáltal, hogy azt napi politikai kompromisszum tárgyává teszi. Másrészt számos erőforrás nem lehet az elosztás tárgya. Tipikusan ilyenek az emberek fizikális és mentális erőforrásai. Való igaz, hogy ezekkel Rawls nem foglalkozik, nem sorolja őket az elsődleges javak közé, ugyanakkor szükség van figyelembevételükre, hiszen az elsődleges javak szűkös meghatározása csak egy speciális, hipotetikus állapotban lehet kielégítő, a valós világ körülményei között azonban nem (Uo.,300-301).

Dworkin tehát elveti a közvetlen elosztás lehetőségét, és helyette más megoldás után néz. Az új eszközt a biztosítás lehetőségében találta meg. Felismerte, hogy a biztosítás segítségével a két eset, azaz a szerencsétlenség és a választás szerencséje összekapcsolódik, pontosabban az előbbi az utóbbivá alakítható át. *A biztosítás teremt kapcsolatot a választás szerencséje és a nem választáson alapuló szerencsétlenség között: az előbbit az utóbbiba transzformálja azáltal, hogy egyenlő esélyt ad mindenkinek arra, hogy biztosítást kössön.* Ha ugyanis a szerencsétlenség által sújtott embereknek megadjuk a lehetőséget, hogy biztosítást köthessenek, ezzel elérjük azt, hogy az eredetileg szerencsétlenségre visszavezethető különbségek most a választásaik eltérésévé alakuljanak át, mivel mindkettőnek meg volt a lehetősége, hogy *a szerencsétlenség esélyének ismeretében* megfelelő biztosítást kössön (Uo.,297). A biztosítás mint eszköz két szándék eredőjeként született meg. Egyrészt segítségével kikerülhetők mindazon problémák, amelyeket a rawlsi hipotetikus állapot igen szűk értelmezése felvet, még akkor is, ahogy a későbbiekben majd látni fogjuk, ha számos esetben csak hipotetikus biztosítási piacról beszélhetünk. A dworkini rendszerben nincs szükség olyan korlátozásokra, mint az eredeti állapotban, nincs szükség csoportok vizsgálatára és az egyenlőség egyoldalú értelmezésére. A biztosítási piac ily módon sokkal nagyobb játékteret hagy az egyéni választásnak, az eltérő preferenciák, ambíciók stb. megjelenésének. Ugyanakkor a biztosítási piac egy másik szándékot is megvalósít.

A fejezet elején volt szó arról, hogy Dworkin, tanulva Rawls példájából, elveti a szerződéselméleti felfogás prioritását, mely szerint az igazságosság elveit egy megfelelően vázolt hipotetikus helyzetben kellene kiválasztanunk. Dworkin ezt úgy fogalmazza meg, hogy érvelésének célja nem azon háttér megalkotása, amely megmutatja, hogy mit kíván az egyenlőség eszménye, hanem éppen ezen háttér alapján akarja megmutatni, hogyan valósítható meg az egyenlőség (Uo.,345). Az erőforrások egyenlősége feltételezi az egyenlőség központú igazságosság ismeretét, célja a ráépülő konstrukció megalkotása s nem

az elvek felismerése, hiszen azok adottak. A biztosítási piacon az emberek nem választanak elvek között, a piac maguknak az elveknek a megtestesülése. Dworkin tehát úgy talált kiutat a rawlsi helyzetből, hogy visszavett az igényekből: nem akarja bebizonyítani az elvek helyességét, ahogy azt Rawls teszi az összehangolás egyensúlyába ágyazott eredeti állapot választási koncepciójával, hanem elfogadva azok helyességét, megalkot egy eszközt, amely jobban kifejezi az egyenlőség tartalmát, mint a rawlsi elvek. Ezzel persze elméletének ereje kisebb lesz, mint Rawls koncepciójáé.

A dworkini elmélet alapgondolata, hogy

“Az erőforrások egyenlősége valóban nem tűzi ki célul a szerencsétlenség, mint olyan eltüntetését [...], hanem inkább feltételezi, hogy egy közösség, akkor kezeli tagjait egyenlőként, ha megtesz mindent annak érdekében, hogy a *kockázatokat* egyenlővé tegye.” (Dworkin,1996,23)

Ahhoz azonban, hogy ez sikerüljön teljesülnie kell két alapvető feltételnek, amelyet eddig a biztosítási piacon teljesültnek vettünk: egyrészt, hogy mindenki ismeri a szerencsétlenség bekövetkezésének esélyét, másrészt, hogy ezek az esélyek egyenlők. Ezek a feltételezések természetesen nem teljesülnek. A normális, hétköznapi esetben persze ezek a problémák kezelhetők, hiszen nem kell egyenlő esélyt biztosítani (tekintve, hogy az emberek felelős választásairól van szó), másrészt pedig az emberek a valós világban mindig rendelkeznek annyi információval, hogy képesek legyenek ilyen esetben dönteni. Csakhogy azokban az esetekben, amelyekkel Dworkin foglalkozik ezek a lehetőségek nem állnak rendelkezésre.

V.1.2. Két eset: a fogyatékoságok és a képességek hiánya

Az erőforrások egyenlőségének célja nyilvánvalóan nem a hétköznapi biztosítása eseteinek tárgyalása. Amire Dworkin választ keres, ugyanaz mint ami miatt Rawls megalkotta az eredeti állapot hipotetikus helyzetét: kidolgozni egy olyan sémát (Rawls esetében az igazságosság azon elveit), amely biztosítja, hogy az emberek közötti egyenlőtlenségek csak felelős választásaikból következzenek. A két terület, amelyet vizsgál a fogyatékoságok, tehát bizonyos fizikális és mentális erőforrások, valamint a képességek hiánya. Nyilvánvaló, hogy a fenti feltételek (az esélyek ismerete illetve azok egyenlősége) egyik esetben sem teljesülnek.

Eleve problémás a biztosításkötés lehetőségének feltételezése, hiszen a legtöbb ember esetében veleszületett hátrányokról van szó, de ha még élete folyamán alakul is ki a hátrány, akkor sem tartható az egyenlő esélyek hipotézise. Ennek megfelelően a második eset, a képességbeli egyenlőtlenségek esete a problémásabb, mivel itt egyáltalán nincs lehetőség az esélyek megismerésére. Mindazonáltal a fogyatékoságok esete sem jelent sokkal egyszerűbb feladatot, hiszen a számos ember eleve fogyatékosan születik, illetve élete olyan szakaszában

alakul ki ez a hátrány, amikor még nem képes a biztosítás megkötésére. A probléma tehát csak hipotetikus körülmények között elképzelhető, amely körülmények meghatározásakor viszont Dworkin - legalábbis a fogyatékosok esetében - nem él a Rawls-hoz hasonló megszorításokkal. Az alábbi megoldást javasolja (Uo.,297-299).

Tegyük fel, hogy mindenkinek azonos esélye van arra, hogy fogyatékosá váljon, és határozzuk meg, hogy a közösség átlagos⁶¹ tagja milyen összegű biztosítást kötné ebben az esetben (feltételezve tehát, hogy most még nem fogyatékos). Ha ez megtörtént, akkor vezessük be a szerencsétlenség lehetőségét, amely megszünteti az esélyek egyenlőségét (feloldva ezzel a második feltételezést), és azokat, akiket szerencsétlenség súlyt kompenzáljuk. A kompenzáció anyagi bázisát pedig – és ez a lényeg – egy alap segítségével teremtsük meg, amelyet adó vagy más kényszerre alapozott technikával hozunk létre. Az alap nagysága pedig egyezzen meg azzal az alappal, amelyet az egyenlő esélyek teljesülése esetén mindenki által fizetett biztosítási díjak képeztek volna.

Ennek az elképzelésnek, ahogy azt Dworkin is elismeri, csak egy hibája van, méghozzá az, hogy nem oldotta fel az első feltételezést, mely szerint az egyének ismerik annak esélyét, hogy fogyatékosok lesznek. Ez természetesen a legtöbb esetben (születéssel járó fogyatékoság, gyermekkori kialakulás) nem teljesül, ha pedig nem teljesül, akkor arra a kérdésre sem tudunk választ adni, hogy milyen mértékű biztosítást vásárolnának, *ha nem lennének fogyatékosok, hiszen ezen hipotetikus kérdés megválaszolásakor figyelembe veszik jelenlegi állapotukat is*. Dworkin elismeri, hogy erre az elméleti problémára lehetséges, hogy nem létezik válasz, de amellet érvel, hogy nincs is rá szükség: a biztosítási gyakorlatra hivatkozva úgy gondolja, hogy elegendő kategóriákat megállapítani az egyes fogyatékosok bekövetkezésével kapcsolatban. Így valószínűleg mindenki nagyjából azonos értékelné a vakság bekövetkezésének súlyosságát, a mozgásképtelenség hátrányait stb.

A valós világban mindez olyan elosztási politikát jelentene, amely szakít az adón keresztüli közvetlen elosztással. Helyette egy mindenkire kötelező biztosítást vezetne be, meghatározott, mindenkire azonos biztosítási díjjal, amelyet a fenti formában ismertetett módon meghatározott átlagos biztosítási összeg alapján számítanának ki. Ha valaki fogyatékosá válna, akkor a befizetett prémiumokból álló alaphoz biztosítanak számára ezt az átlagos szintet. Tehát ez is egyfajta, bár valószínűleg elég kiterjedt szociális minimum lenne, amelynek nagysága nyilván jelentősen függne az adott ország gazdasági fejlettségétől is.

⁶¹ Dworkin nem tér ki részletesen arra a problémára, hogy az "átlagolás" egybemosza az emberek preferenciáit, hiszen nyilván nem mindenki ugyanakkora biztosítást vásárolna. Szerinte – egy lábjegyzetben foglalkozik ezzel a kérdéssel – a lényeg az, hogy a biztosítási piac lehetővé teszi, hogy mindenkire külön megállapítsuk a biztosítás összegét. Ez a feltételezés nem tesz mást mindössze egyszerűsíti a helyzetet.

Nagyobb dilemmát okoz a képességek és tehetségbeli különbségek esete, mivel ezen körülményeinek egyáltalán nem ismerhetők előre, esélyeink velük kapcsolatban semmiképpen sem egyenlők, ráadásul még az előzőhöz hasonló kategóriákat sem állapíthatunk meg. Ebben az esetben tehát minden bizonytalan. Ennek Dworkin is tudatában van, és ezért olyan hipotetikus biztosítási piacot próbál felvázolni, amely képes a helyzettel járó nehézségek leküzdésére. A megoldandó probléma ismert és ugyanaz, mint Rawlsnál: az emberek közötti egyenlőtlenségek nem tükrözhetik a közöttük fennálló természeti esetlegességeket, azaz a képességek és tehetségek (*natural endowments*) formájában jelentkező különbségeket. Dworkin ezt úgy fogalmazza meg, hogy az egyenlőség eszményét célul kitűző elméletnek ambíció-érzékenynek (*ambition sensitive*) kell lennie, azaz tükröznie kell az emberek választásaival kapcsolatos döntéseit. Ugyanakkor nem lehet adottság-érzékeny (*endowment-sensitive*), értve ezalatt azt, hogy az erőforrások eloszlása független kell, hogy legyen az emberek természeti adottságaitól. A célok és a bizonytalanságból fakadó nehézségek tehát adottak. Dworkin itt is két megoldási lehetőséget vizsgál, az adókon keresztüli újraelosztás és a biztosítási piac nyújtotta lehetőségeket.

A jövedelemadó lehetőségét most is a meghatározatlanság problémája miatt veti el, arra hivatkozva, hogy a tehetség és az ambíció nehezen választhatók el egymástól, legalább is a gyakorlatban, mivel egyes tehetségünk velünk születik, más képességünket viszont mi magunk fejlesztjük ki. A hangsúly a gyakorlati és nem az elméleti elválasztáson van, az (lásd harmadik fejezet) megoldható. Az adónak azonban, ahhoz, hogy működhessen, jövedelmünknek, vagyonunknak *pontosan* azt a részét kellene megragadnia, amely velünk született képességeinkből ered, erre azonban a jövedelemadó - információ hiányában vagy más okokból - nem alkalmas.⁶²Marad tehát a biztosítási piac, amely jelen esetben csak hipotetikus lehet, hiszen senki sem képes biztosítást kötnie valamire, amely még azelőtt alakul ki, hogy ő megszületett volna. A képességekre vonatkozó hipotetikus biztosítási piacnak szembe kell néznie azzal a ténnyel, hogy teljes információ hiány érvényesül, abban az értelemben, hogy nyilván senkiről sem feltételezhető, hogy tudná mekkora esélye van egy bizonyos képesség "megkapására". Láthattuk, hogy az ebből származó meghatározatlanság kezelhető volt a fogyatékos esetében, mivel ott lehetséges volt a kategóriák formájában általánosítani, és ezzel szembe lehetett szállni azzal a problémával, hogy a jelenlegi fogyatékos nem tudhatja, hogy hogyan választana akkor, ha nem lenne fogyatékos. A

⁶² Dworkin így ír: "Ezért hát nem remélhetjük, hogy képesek leszünk jövedelemadónk rátáját úgy megállapítani, hogy az minden ember jövedelmének pontosan azt a részét ossza el, amely tehetségéből származik, megkülönböztetendő attól a résztől, amely ambícióinak következménye." Dworkin, 1981b, 314. oldal

tehetségek esetében azonban, ha feltételeznénk, hogy az egyének nem tudják, hogy milyen tehetségekkel rendelkeznek (mint ahogy a fogyatékosok sem tudták a hipotetikus kérdés megválaszolásakor, hogy fogyatékosok), akkor (lásd Rawls) túl sokat vennék el személyiségéből ahhoz, hogy értelmes választ adhasson/adhassunk (Uo.,316). A kapcsolat ugyanis – mondja Dworkin – sokkal szorosabb az ambíciók és a tehetségek között, mint az ambíciók és a fogyatékoságok között. Ezért visszafogottabb feltételezésre van szükség: az emberek ebben a hipotetikus állapotban tudatában vannak képességeiknek, csak azt nem tudják, hogy ezen képességek milyen anyagi előnyökkel járnak számukra.

A modell, amelyet felvázol az alábbi hipotetikus helyzetet írja le (Uo.,316-317). Még az aukció elkezdése előtt minden, az emberek tehetségével, ambícióival, kockázatvállalási magatartásával, az anyagi erőforrásokkal stb. kapcsolatos információt betáplálnak egy számítógépbe. A számítógép ezek alapján előrejelzi egyrészt az aukció eredményét, másrészt a leendő jövedelmi struktúrát, értve ez alatt az egyes jövedelmi rétegekbe tartozó emberek számát. A számítógépnek ezt követően egy újabb hipotetikus kérdést teszünk fel. Tétélezzük fel, hogy mindenki ismeri az előre jelzett jövedelmi struktúrát, ugyanakkor abból csak a saját magával kapcsolatos adatok érdeklik, ezért nem tudja, hogy a tehetség, amellyel rendelkezik, mekkora jövedelmet tesz számára lehetővé. Pontosabban abból indul ki, hogy egyenlő esélye van bizonyos jövedelmi rétegekbe való bekerülésre. Tétélezzük fel továbbá, hogy a biztosítási piacon nincs monopólium és a biztosító társaságok az alábbi lehetőséget ajánlják fel.

Biztosítást nyújtanak annak bekövetkezése ellen, hogy valaki nem abba a jövedelmi sávba kerül, amelyre biztosítást köt. Ebben az esetben a biztosító kifizeti a különbözetet, amely a biztosított által várt jövedelem (jövedelmi sáv) és valós jövedelme (jövedelmi sávja) között fennáll. A biztosítási díj az egyes biztosítási összegek sávjának megfelelően változik. A kérdés a következő: milyen összegű biztosítást kötnének az egyes emberek átlagban, milyen jövedelmi sáv ellenében, és mekkora lenne az általuk fizetett biztosítási díj. A válasz egy a bizonytalanság körülményei közötti döntési szituációnak felel meg. Dworkin két lehetőséget különböztet meg ilyen esetekben (Uo.,318). A döntés lehet egy biztosítási probléma következménye, amikor relatíve kis költséggel visszafizetést vásárolunk egy nagy, ugyanakkor valószínűtlen kár bekövetkezésének esetére. Az is lehetséges azonban, hogy nem valami ellen biztosítjuk magunkat, hanem éppen ellenkezőleg szerencsejátékban veszünk részt, azaz kis költség árán kis eséllyel bekövetkező nagy nyereségre fogadunk. Végül, de nem utolsósorban anyagilag előnytelennek tekintünk egy fogadást, bármely típusú is legyen az, ha a fogadás költsége meghaladja a szerencsés kimenetel várható hasznát. Látni kell, hogy tulajdonképpen minden, a piacon köthető biztosítás ilyen, hiszen a biztosítók ellenkező

esetben tönkremennének. Ez első ránézésre paradoxon, hiszen miért vásárolnának biztosítást az emberek, ha mindenképpen rosszul járnak. Az ellentmondás azonban csak látszólagos, tekintve, hogy az emberek nem mindenképpen kockázatsemlegesek, és még kevésbé kockázatkedvelők. A legtöbb ember kockázatkerülő, azaz ha lehet - márpedig a biztosítás pontosan erre ad lehetőséget - elkerüli a jövőbeli veszélyeket. Az emberek például nem azért kötnek biztosítást tűzkár ellen, mert kiszámolják, hogy jobban járnának így. Ha ezt tennék, rájönnének, hogy rosszul járnak. Azért vásárolnak biztosítást, mert a házuk leégése egyszerűen nagyobb (hasznossági) veszteséget okoz nekik, bármekkora esélye is van, mint az a veszteség, amely a biztosítási díj kifizetésével éri őket. Az emberek tehát vásárolnak biztosítást. A probléma nem is ebből, hanem a megkülönböztetésből fakad.

Ahhoz, hogy a hipotetikus biztosítási piac koncepciója elfogadhatóvá váljon, be kell bizonyítani, hogy keretei között szerencsejáték típusú döntésre nem kerül sor. Ez a fogyatékoság esetében nem okoz problémát, az ugyanis nagyjából megfelel a normális biztosítási piacoknak. A tehetségek esetében felvázolt biztosítási piac azonban felveti ezt a problémát. Nem biztosított ugyanis, hogy az emberek nem fognak-e egy olyan stratégiát követni, amelyben biztosítják magukat annak lehetősége ellen, hogy tehetségük révén mégsem a legmagasabb jövedelmi osztályba kerülnek (Uo.,319). Ebben az esetben látszólag jól járnának, hiszen a biztosító kifizetné nekik a különbözetet a valós jövedelmi szint és a legmagasabb jövedelmi szint között, amelybe rendes körülmények között valószínűleg nem kerülhetnének. Ez pontosan egy szerencsejáték típusú döntés lenne, mondhatnánk, amelyben kis költségen kis valószínűségű, de nagy hasznot hozó esetre kötnének fogadást. Ez azonban nem igaz. Először is alapfeltevésünkéből következik, hogy pénzügyileg nem nyerhetünk a biztosításon, hiszen az a biztosítónak nem érne meg. Marad tehát az az eset, amikor jóléti értelemben nyerünk, mint a ház esetében, amikor nemcsak a pénzügyi kimeneteleket vesszük figyelembe, hanem a velük kapcsolatos haszon-értékelésünket is. Ez a lehetőség még itt is fennáll, hiszen valószínűleg nagy hasznosságot eredményezne számunkra, ha ilyen magas jövedelmi szinten élnénk. Jobban belegondolva azonban ez nincs így. A biztosítási díj nyilván igen magas lenne (mivel szinte biztosan nyernénk, tekintve, hogy kevesen válnának valóban tehetségessé) és így, ha kiderülne, hogy mégis tehetségesek vagyunk és a legmagasabb jövedelmi rétegbe kerülünk, akkor a magas biztosítási díj miatt szinte alig keresnénk valamit. Dworkin szavaival élve, saját maximális kereseti képességünk rabszolgájává válnánk, igen nagy eséllyel nagyon kis haszonra tennénk szert. Ez jóléti értelemben sem érne meg nekünk. Ha pedig – nagy eséllyel – kiderülne, hogy nem vagyunk túlon túl tehetségesek, akkor végképp reménytelen helyzetbe kerülnénk, nem lévén képesek még a biztosítási díjat sem

állni.

Összefoglalva tehát: ha valaki arra kötne biztosítást, hogy a legmagasabb jövedelmi sávba kerül, azzal a hátsó szándékkal, hogy ezzel sokkal magasabb jóléti pozícióba jut, akkor ezzel nagyon kicsi jóléti/anyagi nyereségre fogadna egy nagyon kis esélyű, jelentős veszteség ellenében. Ennek nem lenne értelme (Uo.,319-323). Kérdés, hogy ez a logika meddig terjed, van-e egyáltalán értelme biztosítást kötni, hiszen a biztosítási díj miatt könnyen előfordulhat, hogy jóléti szempontból nem lesz érdemes biztosítani magunkat. Ez azonban nincs így. Ugyanis a jövedelmi szint csökkenésével egyre inkább a nő az esélye annak, hogy valaki nem nyer, azaz valóban abba a jövedelmi sávba fog kerülni, amelybe prognosztizálta magát. Ezáltal a biztosítási díj összege rohamosan csökken, gyorsabban, mint a jövedelmi szint csökkenése, azaz a fent említett "rabszolgaság" veszélye nem forog fenn. Érdemes tehát biztosítást vásárolni, de arra nem érdemes játszani, hogy a legmagasabb jövedelmi sávba kerülünk. (Uo.,321-23) A többi esetben ugyanis az emberek a biztosítás megkötésekor egy meglehetősen alacsony (az átlagos jövedelem töredékét kitevő) biztosítási díj ellenében biztosítást köthetnek arra, hogy rendelkezni fognak olyan képességekkel, amelyek tisztességes jövedelmet biztosítanak számukra, és mindenképpen érdemes biztosítást kötni arra, hogy legalább a minimumot képesek lesznek megszerezni.

Innen már csak egy lépés van hátra: a valós világra is át kell ültetni a biztosítási séma által produkált eredményt. A közvetítő eszköz jelen esetben is a biztosítási díj lenne. Az elképzelés kiindulópontja is azonos, azaz jelen esetben a számítógép segítségével az emberek választásai alapján meghatároznák az átlagos biztosítási összeget és az ahhoz tartozó biztosítási díjat.⁶³ Az elosztási mechanizmus jelen esetben is azon az elven működne, hogy mindenkinek kifizetik az átlag és az aközötti jövedelem közötti összeget, amelyet valójában keresni képes, illetve amit saját megítélés szerint keresni képes (ha ez nem ugyanaz). Az alapot, amelyből a kifizetések történnek, vagy a fogyatékosághoz hasonló módon, tehát kötelező biztosítási díj formájában töltenék fel, vagy pedig adók segítségével, amelyeket ezen prémium alapján állapítanak meg. Ez ellen két ellenvetés tehető. Az egyik az, hogy a mindenkire azonos összegű biztosítási díj/adó hátrányosan érintené a különböző jövedelműeket, nem lenne méltányos. Dworkin ezért az eredeti koncepciót kibővíti azzal, hogy progresszív, tehát a jövedelem növekvő százalékában meghatározott díjat/adót javasol, amely nagyobb mértékben terhelné a tehetősebbeket, mint a szegényebbeket. A második ellenvetés azt veti Dworkin szemére, hogy túl sokat bíz az emberek bevallására, arra, hogy

⁶³ Az átlag, mint ahogy a fogyatékoság esetében is itt is helyettesíthető lenne mással, például a módusszal, a mediánnal stb.

szerintük mennyit kellene keresniük, ez pedig a erkölcsi kockázat (*moral hazard*) veszélyét veti fel. Ez két kiegészítést igényel. Az egyik a társbiztosítás (*co-insurance*), melynek következtében, ha valaki nem képes megkeresni az átlagos szintnek megfelelő jövedelmet, kompenzációként annál valamivel kevesebbet fog kapni. A másik kiegészítés pedig a biztosítottakra terheli a bizonyítás kötelezettségét, tehát nekik kell bizonyítaniuk, hogy képességeik alapján valóban annyit keresnének, amennyit állítanak.

A kiegészítésekkel együtt a rendszer az alábbi módon működne: valamilyen formában (kötelező biztosítási díj, progresszív jövedelemadó) finanszíroznánk azt a különbséget, amely a társbiztosítási elemmel csökkentett átlagos biztosítási összeg és a között a jövedelem között fennáll, amit a biztosított bizonyítás terhe mellett az általa képességei alapján elérhető legmagasabb jövedelemnek tekint.⁶⁴

V.2. Dworkin elméletének bírálata

Habár az előzőekben ismertetett elmélet több ponton is szakított a méltányosságként felfogott igazságosság rawlsi koncepciójával, egy ponton mégis ugyanazt a hagyományt folytatta. Az egyenlőség liberális egalitáriánus felfogására épül, mely szerint határozottan el kell különítenünk az ember felelősségi tartományába tartozó elemeket azon morálisan önkényes tényezőktől, melyek az egyén számára adottságokként korlátot képeznek, vagy éppen segítséget nyújtanak az érvényesüléshez. Ez a gondolat magában foglalja azt is, hogy döntései meghozatalakor minden embernek figyelembe kell vennie döntése másokra vonatkozó költségeit, és később felelősséget is kell vállalnia ezért. Senki sem tarthat igényt az erőforrások korlátlan hányadára, és senki sem igényelhet utólagosan kompenzációt felelős, preferenciáit, ambícióit, karakterét tükröző döntéseinek következményeiért. Nem az igazságosság követelményei igazodnak a mi preferenciáinkhoz, hanem mi alakítjuk úgy igényeinket, hogy azok megfeleljenek az igazságosság szabta körülményeknek és követelményeknek. Az erőforrások készlete és mások preferenciái, képességei egyaránt adottak és nem megváltoztathatók csak azért, hogy a mi igényeink teljesülhessenek. Éppen ellenkezőleg: nekünk kell igényeinket, jogos vagy jogtalan követeléseinket ezekhez a korlátokhoz szabnunk.⁶⁵

⁶⁴ Másol Dworkin bemutat lehetséges biztosítási stratégiákat is munkanélküliség esetére (ez nagyjából azonos azzal, amivel eddig foglalkoztunk), de ennek részletes tárgyalására most nem kerítünk sort. Részletesebben ld. Dworkin,1996,16-17.oldal

⁶⁵Elképzeltető például egy olyan érvelés, hogy ha a többiek preferenciái mások volnának, akkor jelenlegi igényeink sem számítanának kimagaslónak (luxusnak), azaz jelenlegi költséges preferenciáink szerencsétlenségnek tekinthetők, amelyekért kompenzáció. A fent leírtak szellemében ez az érvelés sem elfogadható. Dworkin,1996,19-20.oldal

Láthattuk, hogy Dworkin éppen ezen az alapon szakadt el Rawls elméletétől, mondván, hogy Rawls ugyan megtette a megkülönböztetést, de elmélete, különösen a különbség elv nem képes annak megvalósítására. Ennek okát a szerződéselméleti apparátusában jelölte meg: az eredeti állapot hipotetikus helyzete készítette (illetve bizonyos értelemben kényszerítette) Rawlst arra, hogy az egyenlőséget a társadalmi csoportokra vonatkoztassa, s így egydimenzióssá tegye azt. Dworkin elmélete alapfeltevéseiből következően elkerüli ezeket a buktatókat. Szigorúan csak az egyének döntéseire hagyatkozik, hiszen a biztosítási piacon mindenki minimális megszorító feltételek mellett hozza meg döntését, figyelembe véve saját szubjektíve meghatározott esélyeit. Az erőforrások egyenlőségének koncepciója tehát nem emel ki egyetlen csoportot sem, egyáltalán nem is kezeli valamilyen jellemzőjük alapján csoportként az embereket. Ennek megfelelően nem esik abba a hibába sem, hogy abszolút prioritást adna bármelyik csoportnak, ahogy azt Rawls a legrosszabb helyzetűek esetében teszi. A biztosítási piac hipotetikus konstrukciójában, hogy ha valaki fogyatékos és nem tagja a legrosszabb helyzetű csoportnak, vagy tagja ugyan, de az ő helyzetét javító elmozdulás nem kedvezne a legrosszabb helyzetű reprezentatív személynek, akkor is megtörténjen a kompenzáció. Ugyanez vonatkozik az egyes társadalmi csoportok viszonyára is. Ha valamely elmozdulás nagyon kis mértékben javítaná csak a legrosszabb helyzetűek kilátásait, ugyanakkor ennél sokkal nagyobb mértékben rontaná a jobb helyzetűek várakozásait, az erőforrások egyenlősége nem engedi meg ezt a változtatást.

Dworkin koncepciója keretében “az a tény, hogy a legrosszabb helyzetűek nem kapnak többet, nem azt jelenti, hogy nem lehet nekik többet adni, hanem azt, hogy nem jogosultak többre.” (Uo.,342) Az individuális felfogás miatt ugyanis a legrosszabb helyzetűek sincsenek kitüntetett helyzetben, jólétüket nem lehet minden határon túl javítani anélkül, hogy ne sértenék meg azt az alapelvet, hogy mindenkit egyenlőként kezelünk, azaz mindenkinek egyenlő joga van az erőforrások azonos hányadára. Ha az állam mégis így tenne, az azt jelentené, hogy a társadalom egyes tagjait előnyben részesíti másokkal szemben, ez pedig – legalábbis a liberális egalitarianizmus szerint – összeegyeztethetetlen az emberek morális egyenlőségének követelményével.

Dworkin tehát - tanulva a rawlsi hibákból - mindent elkövet azért, hogy szigorúan elkülönítse az emberek körülményeinek hatását ambícióik és karakterük következményétől.⁶⁶ Mindazonáltal az ő elmélete sem mentes a kritikai felhangoktól. Jelen

⁶⁶ Korábban (harmadik fejezet) úgy érveltünk, hogy az etikai individualizmus azt kívánja tőlünk, hogy olyan esetekben se nyújthasson az állam kompenzációt, ha bizonyítható, hogy az adott preferencia velünk született, tehát nem választott adottságként jelenik meg számunkra. Így lett a választáson alapuló megkülönböztetésből preferencián alapuló elhatárolás. Dworkin elmélete azonban még érthetőbbé és világosabbá teszi az etika által

befejező fejezetben két ilyen az erőforrások egyenlőségének koncepcióját elégtelennek tartó elmélettel foglalkozunk. Sen és Cohen egyaránt amellettt érvel, hogy a dworkini vagy rawlsi egyenlőség eszmény túl szűkmarkú, hiszen ami az emberek számára igazán fontos az nem a rendelkezésükre álló erőforrások mennyisége, hanem az a jólét, amelyet belőlük nyerhetnek.

V.2.1. Sen és Cohen kritikája

A liberális egalitarianizmus egyik kiindulópontja a haszonelvűség bármilyen formájának alkalmatlansága az etika alapvető tartalmának megragadására. Rawls is ezzel kezdi könyvét, és Dworkin is két részre osztja elméletét: cikke első részében a haszonelvűség, ahogy ő nevezi a jólét egyenlőségének (*equality of welfare*) problémáit mutatja be. Amartya Sen is a haszonelvűség hibáinak felsorolásával kezdi, de érvelését ezt követően a rawlsi, a dworkini (és más hasonló elméletek, mint például Thomas Scanlon koncepciója) koncepciók közös problémájának elemzésével folytatja. Írásában Sen a haszonelvűség két formáját elemzi, a klasszikus haszonelvűséget és a teljes hasznosságon alapuló egyenlőséget (*total utility equality*). (Sen,1979) Az érvelés bemutatásának egyszerűsítése érdekében az általa használt példán elemezzük az egyes elméletek által felvetett problémákat.

Tegyük fel, hogy egy fogyatékos igényeinek megítélésével van dolgunk, mely igények nyilván az egyenlőség nevében történő kompenzációra vonatkoznak. Ez a fogyatékos azonban nemcsak egyszerűen a fizikai és/vagy szellemi erőforrások tekintetében van hátrányban a többi emberrel szemben, hanem még speciális hasznossági hátránya is van, értve ezalatt azt, hogy számára ugyanynyi jövedelem csak fele annyi hasznosságot (boldogságot stb.) eredményez. A kérdés nyilván a következő: mi történik igényeivel az egyes koncepciók keretei között? Kielégítést nyernek vagy sem? És ha igen milyen formában és szinten valósul meg ez a kompenzáció? A klasszikus haszonelvűség válasza teljesen egyértelmű – ez az a válasz, amiért a legtöbbször bírálják. Mivel ez a koncepció aggregál, azaz az elérhető összhassznosságot próbálja maximalizálni, ezért példánk szereplőjének hasznossági hátrányát

megkívánt elhatárolást. Ugyanebben a fejezetben idéztük Dworkin meghatározását, amely szerint az erőforrások egyenlősége által megkívánt elhatárolás alapját annak meghatározása képezi, hogy mi számít az ember számára megváltoztathatatlan adottságnak, és mi az, ami személyiségének integráns részét képezi. Azért fontos ez a kiegészítés, mert rámutat arra, hogy az elhatárolás nem a választás, de nem is a preferenciák alapján történik, hanem az ember személyisége szempontjából tesszük fel a kérdést: ez az elem, amely befolyásolhatja életünket integráns részét képezi-e az életünk célját meghatározó személyiségünknek, vagy pedig külső adottság, amellyel akadályként, vagy éppen segítségként számolni kényszerülünk. Ebben az értelemben ugyanis valóban lehetségesek olyan velünk született, tehát nem kiművelt preferenciák, amelyek mint fogyatékoságok kompenzációra számíthatnak. Ha például valaki olyan preferenciával (megszállottság, elviselhetetlen vágy) rendelkezik, amelyet *nem akar*, mert óriási költségekkel jár, ugyanakkor nem tud róla lemondani, mert alapvető részét képezi élete értelmének (Dworkin,1981b,302-303), akkor az számára “nem képezi személye elidegeníthetetlen részét, hanem inkább, mint szerencsétlen körülmény jelenik meg szemében.” (G.A. Cohen,1989,926)

nem hogy nem veszi figyelembe, de még magát a fogyatékoságért sem ad kompenzációt.

A teljes hasznosságon alapuló egyenlőséget Sen úgy jellemzi, mint egy olyan elvet, amely Rawls *maximin* elvét valósítja meg, csak éppen az elsődleges javak helyett az elosztás tárgyát a hasznosság képezi (Sen *leximinnek* nevezi ezt az elvet). Ebből következően az elv jegyében mindent elkövetnek, hogy a fogyatékos hasznossági hátrányát és a vele kapcsolatban lévő fogyatékoságát⁶⁷ a lehető legteljesebb mértékben kiegyenlítsék. Csakhogy ha ugyanez az ember fogyatékosága ellenére is nagyon jól érzi magát, ami tekintve, hogy az emberek egy idő után alkalmazkodnak lehetőségeikhez és megpróbálják jól érezni magukat könnyen előfordulhat, akkor ezen koncepció keretében sem fog semmilyen kompenzációt nyújtani neki. Mindkét elmélet fő problémája ugyanaz: csak hasznossági viszonylatban, azaz csak az emberek mentális reakciónak viszonylatában gondolkodnak, holott nyilván vannak olyan objektív tényezők, amelyeket az emberek egyenlőségének vizsgálatakor figyelembe kell vennünk. Pontosan ezen tényezőkre, ha úgy tetszik erőforrásokra (Dworkin), vagy elsődleges javakra (Rawls) építenek a liberális egalitarianizmus prominens képviselői. Rawls, Dworkin és Scanlon egyaránt úgy értelmezik az egyenlőség által megkívánt elhatárolást, hogy jólétünk és a hozzá kapcsolódó igényeink értékelésekor nem hagyatkozhatunk szubjektív, azaz hasznossági tényezőkre (ízlés, preferenciák, ambíciók).⁶⁸ Példánkban ez azt jelenti, hogy a fogyatékos azon az alapon, hogy ő kevesebb hasznosságot nyer ugyanannyi jövedelemből, nem érvelhet amellett, hogy ez őt nagyobb mértékű kompenzációra jogosítja. Rawlsnál helyzetéből következően, az ismert okokból (a legrosszabb helyzetűek abszolút prioritást élveznek), lehetséges, hogy egyáltalán semmilyen jóvátételben sem részesülhet. Dworkinnál fogyatékoságáért kompenzálják, de az erőforrások egyenlősége hasznossági hátrányával nem foglalkozhat.

Mindez Sen szerint azt mutatja, hogy ezek az elméletek a másik végletet jelentik, és ugyanolyan "részlegesen vak" morált képviselnek, mint a haszonelvűség. Nem ismerik fel

⁶⁷ Azzal a természetes feltétellel élünk, hogy a két tényező szorosan összefügg. Nyilván a fogyatékos állandó rosszkedvét, levertségét jelentős részben a fogyatékoság okozza, ezért ha a kompenzáció célja a hasznossági hátrány leküzdése, akkor az egyben a fogyatékoságért járó kompenzációt is magában foglalja. Ugyanakkor a kapcsolat csak részleges: attól, hogy a fogyatékos kompenzálják fizikai vagy mentális hátrányaiért hasznossági hátránya nem fog teljes mértékben eltűnni.

⁶⁸ Thomas Scanlon, Rawls és Dworkin mellett a liberális egyenlőségelvűség egyik legjelentősebb gondolkodója, akinek az írásai - melyek egy részére már hivatkoztunk - nagyban hozzájárultak az egyenlőség eszményének tisztázásához. Az ebben a tárgykörben írt jelentősebb írásai, amelyekre itt is támaszkodunk, a következők. Thomas Scanlon: Preference and Urgency, in: *Journal of Philosophy*, 1975, *On Wasy of Justifying Equality*, Manuscript, 1992 illetve nemrég jelent meg könyve *What We Owe to Each Other*, főképp a harmadik (Well-Being) és hatodik fejezet (Responsibility), Harvard University Press, Cambridge, Mass., 128-47. oldal, 248-95. oldal. Ugyanakkor már itt érdemes megjegyezni, hogy mindazok, akiket most itt mint Dworkin bírálóit feltüntetünk szintén ebbe a gondolati irányba tartoznak, amely azonban elég tág ahhoz, hogy ilyen ellentéteket is magában foglaljon. Igen provokatív és gazdag, "külső" bírálatát adja ennek az irányzatnak Elizabeth S.

ugyanis - ahogy erről már volt szó - hogy “maguk a javak nem az előny megtestesítői: az előny ugyanis a javak és az emberek közötti *viszonyt* fejezi ki.” (Sen,1979,158) Nem elegendő bizonyos javakkal egyszerűen ellátni az embereket, azt is figyelembe kell venni (lásd a példabeli fogyatékos esetét), hogy mit jelentek számukra ezek a javak, hogy mit tesznek számukra lehetővé. A rawlsi vagy a dworkini egyenlőségfelfogás leegyszerűsíti a helyzetet azáltal, hogy nem veszi figyelembe az emberek sokszínűségét. Ha mindenki ugyanolyan lenne, egyforma - mondjuk így - hasznossági görbével rendelkezne, ez a mechanikus felfogás is elegendő lenne. Ez azonban – mondja Sen – nincs így.

Összegezve, a haszonelvűség nem alkalmas az egyenlőség megvalósítására, mert egyoldalúan az emberek mentális reakcióira épít. Ugyanakkor elsődleges javak vagy erőforrások formájában sem lehet megvalósítani az egyenlőséget, mert ezek nincsenek tekintettel arra, hogy mire mennek velük az emberek. Köztes megoldásra van tehát szükség, “olyasvalamit kell találnunk, amely már 'túl van' a javakon, de még 'előtte van' a hasznosságnak.” (Cohen,1989,949) Valami köztes "elemre" van szükség, amely biztosítja, hogy ha valaki fogyatékos, akkor ezért kompenzációban részesüljön, és ezzel egy időben arról is gondoskodik, hogy a javaknak az egyénre gyakorolt hatása se kerülje el a figyelmünket. Ezt az új "elemet" nevezi Sen alapvető képességnek (*basic capability*),⁶⁹ amely lehetővé teszi az emberek számára, hogy bizonyos elemi dolgokat végrehajthassanak. Ilyen például jelen esetben a mozgás biztosítása, ilyen a megfelelő ruházkodás, ételmezés, a politikai életben való megfelelő részvétel biztosítása stb. Ha tehát valaki fogyatékos, és ezen hátránya összekapcsolódik valamiféle krónikus depresszióval, akkor ahhoz, hogy az alapvető képességek tekintetében egyenlővé tegyük a többiekkel, a dworkininál nagyobb mértékű kompenzációban kell részesítenünk. A koncepció egyszerű és ugyanabból indul ki, amiből Rawls vagy Dworkin. Mindketten az emberek szükségleteit akarják kielégíteni, csak azt mondják, hogy nem minden szükséglet rendelkezik jogalappal: a jogalap meghatározásának szerepét tölti be az egyenlőség, pontosabban az általa megkívánt elhatárolás. Sen nem tesz mást, mint kimutatja: ahhoz, hogy bármilyen alapvető szükségletet kielégítsünk (szintén feltételezve, hogy erre az adott személynek van jogalapja), képessé kell tennünk az embereket arra, hogy ezt megtehessék, azaz *megfelelő* mennyiségű jószággal kell ellátnunk őket. Csakhogy – mondja Sen – a *megfelelő* nem azt jelenti, amit Rawls és Dworkin ért alatta, hiszen ha valaki fogyatékos és ráadásul depressziós is, akkor hiába biztosítunk neki annyi

Anderson: What Is the Point of Equality?", in *Ethics*, 109, 1999, 287-337. oldal.

⁶⁹ Későbbi művében működésekről és működési képességekről (*capability to function*) beszél, de a koncepció alapjaiban változatlan marad. Amartya Sen: *Inequality Re-examined*, Russel Sage Foundation, New York, Clarendon Press, Oxford, 1992, 39-40. oldal

jövedelmet, hogy gyakorolhassa alapvető jogait, ha depressziója miatt erre továbbra sem lesz képes. Ezért további transzferekre van szükség, ezt azonban sem a méltányosságként felfogott igazságosság, sem pedig az erőforrások egyenlősége nem biztosítja számára. Ez az érvelés azonban, úgy tűnik, ellentmond Sen szándékának, mivel az alapvető képességek fogalmába beépít egy hasznossági elemet.

Cohen megfogalmazásában ez úgy szól, hogy a "képesség" fogalma Sennél nem egyértelmű, két különböző értelmezése lehetséges (Cohen,1989,942-944). Egyrészt értelmezhető a képesség, úgy, mint, amely lehetővé teszi az embereknek, hogy bizonyos alapvető dolgokat végrehajtsanak, bizonyos alapvető szükségleteket kielégítsenek (lásd fent). Ebben az esetben nem biztos, hogy szükség van a fenti "nagyvonalú" elosztási politikára, ekkor elegendő az, hogy figyelembe vesszük: a kompenzációban jegyében juttatott javak mire teszik képessé az embereket, milyen képességeket ruháznak rájuk, függetlenül attól, hogy *milyen hasznosságot eredményeznek számukra*. Azonban az - és ezzel áttérünk a második értelmezésre - hogy valamilyen jószág mire tesz képessé valakit, szoros összefüggésben áll azzal, hogy mekkora hasznosság növekedéssel vagy csökkenéssel jár számára, hiszen annak értékelése, hogy mire teszi képessé az adott egyént, összefügg azzal, hogy miképp értékeli ezt az egyén maga.

Az, hogy egy jószág mire tesz minket képessé, két részből tevődik össze. Egyrészt ott van az az elem, amelyet Sen is hangsúlyoz, vagyis, hogy miképp változtatja meg képességeinket, milyen hatással van fizikális és mentális képességeinkre, milyen új képességekkel ruház fel bennünket vagy miképp javít a jelenlegieken. Ez azonban csak egy része a folyamatnak, és véleményem szerintem nem sokban, vagy egyáltalán nem is különbözik az eddig tárgyalt elképzelésektől. A folyamat azonban itt nem áll meg. Ha egy fogyatékos az alapon, hogy hasznossági hátránya is van, támogatni akarunk, akkor - és rejtve ez is benne foglaltatik Sen elképzelésében – azt is figyelembe kell vennünk, hogy ő maga hogyan éli meg, hogyan értékeli a kapott támogatást. Ahogy azt Cohen megfogalmazta: “amire a jószágok képessé teszik az embereket, nem azonos azzal, hogy az emberek mit képesek velük tenni.” (Uo.,944) Ha egy rászorulóknak ruhát adunk, hogy ne fájzon (alapvető szükséglet/képesség) nem elegendő azt nézni, hogy mire teszi képessé a meleg ruha. Azt is figyelembe kell venni, hogy mire tudja használni ezt a ruhát. Ha nagyon fázós, hiába adunk neki egy vékony kabátot, mondván, hogy az majd melegíti (képessé teszi a melegedésre), nagykabátot kell neki adnunk, hogy *valóban* ne fájzon. A seni alapvető képességek fogalma ezért vagy beépíti a hasznossági elemet, vagy nem tudja megvalósítani a célját. Ha azonban beépíti, akkor nem tud megfelelni az egyenlőség által megkövetelt elhatárolásnak, hiszen

figyelembe kell vennie az egyének ízlését, preferenciáit valamint ambícióit is az elosztási döntések meghozatalakor.

A Sen-féle elképzelés központi gondolata helytálló: valóban az olyan egalitáriánus gondolkodók, mint Rawls, Dworkin vagy Scanlon nem veszik figyelembe az emberek eltérő hasznossági görbéit – nem veszik figyelembe, hogy az embereknek adott javak milyen viszonyban vannak eltérő személyiségükkel. De nem azért nem fordítanak erre a tényezőre kellő figyelmet, mert nem is veszik észre, hanem azért mert *nem vehetik észre, nem vehetik figyelembe azokat*. Úgy vélem, Dworkinnak igaza van akkor, amikor azt mondja, hogy felelős és azonos értékű lényekként tekinteni az emberekre pontosan azt jelenti, hogy az állam nem határozhatja meg a jólét tartalmát (Sennel szólva azt, hogy mi szükséges az alapvető képességekhez). Amit tehet, hogy az erőforrások képében *eszközöket* nyújt az emberek számára, hogy ők dönthessék el, mit tesznek velük, mire használják fel őket.

Azt állítom tehát, hogy egalitáriánusnak lenni azt jelenti, hogy elfogadjuk ezt a visszafogottságot, ezt az önkorlátozást. Nem csak azért, mert tartunk az állam esetleges önkényétől, hanem azért is, mert ezt kívánja tőlünk az egyenlőség alapját képező elhatárolás az emberek felelősségi körébe tartozó és azon kívül eső tényezők között. Sen előtt tehát két út áll: vagy felvállalva az alapvető képességek teljes tartalmát kiterjeszti és ezzel egyben kétségbe vonja az elhatárolást, vagy pedig elfogadja azt, és ennek megfelelően alakítja át saját elméletét.⁷⁰

Cohen az első stratégiát követi. (Cohen,1989,1993) Elmélete, amelyet az előnyökhöz való egyenlő hozzáférésként (*equal access to advantage*) határoz meg, hasonló nyomon halad, mint a Sen-féle alapvető képesség. Azt a köztes elemet akarja megtalálni, amely nem pusztán a javak instrumentálisát testesíti meg (lásd Rawls), hanem figyelembe veszi azt is, hogy mit képesek ezekkel a javakkal az emberek végrehajtani, mire képesek használni azokat. Előnyökről beszél, mert mind a jóléti, mind az erőforrás elemet be akarja építeni elméletébe, valamint hozzáférésről, mert azt hangsúlyozza, hogy eséllyel rendelkezni valamire nem ugyanaz, mint valóban *kihasználni azt az esélyt*. Elmélete tehát két ponton válik el élesen Dworkin koncepciójától: egyrészt mind a jóléti, mind az erőforrásbeli hátrányt figyelembe veszi, másrészt az egyenlőség alapját képező elhatárolás középpontjába a választást teszi.⁷¹

⁷⁰ Megpróbálhatja például tovább finomítani Dworkin koncepcióját, például a körülmények közé sorolt preferenciáik hangsúlyozottabb figyelembe vételével.

⁷¹ Cohen nem fogadja Richard Arneson javaslatát, aki a jóléthez kapcsolódó esélyek egyenlőségét (*equality of opportunity for welfare*) kívánja megteremteni, mert szerinte – jogosan – ez a felfogás egyoldalúan csak a hasznossági értékelésekre fordít figyelmet. Azzal, hogy a jogosultság alapjává a választást teszi, ugyan kijavítja a haszonelvűség számos hibáját, de mivel csak a mentális reakciók érdeklék ezért az egyoldalúságot nem képes feloldani. Az elmélet részletes ismertetését ld. Richard Arneson: Equality and Equal Opportunity for Welfare, in.

(Uo.,921-22) A kettőt összekapcsolva koncepciója szerint az államnak mindazon hátrányokért, legyenek azok jólétünkkel, azaz hasznossági értékelésünkkel kapcsolatosak, vagy a rendelkezésünkre álló erőforrásokkal kapcsolatosak kompenzálnia kell, amelyeket nem választottunk:

“...úgy vélem, hogy kompenzációt kell nyújtanunk azon hátrányokért, amelyek kívül esnek az emberek kontrollján, és ennek megfelelően nem kellene határt húznunk a szerencsétlen erőforrás ellátottság, illetve a szerencsétlen hasznossági függvény között [...] A jó elhatárolás a felelősség és a szerencsétlenség és nem a preferenciák és az erőforrások között van.” (Cohen,1989,922)

Cohen szerint tehát valaki csak azért tehető felelőssé, amit választ; amit nem választott nem tartozik felelősségi körébe. Ennek megfelelően minden olyan esetleg túl költséges preferencia, ízlés és ambíció, amely nem választásunk eredménye, kompenzációt igényel. Láthattuk azonban, hogy az etika által megkívánt elhatárolás nem ezen az alapon történik, a költséges preferenciák akkor sem hoznak létre jogosultságot, ha velünk születettek, nem pedig kiműveltek, azaz választottak. Ugyanakkor, mint láthattuk, az elhatárolás alapját nem is a preferenciák képezik: “a megkülönböztetés azon nyugszik, hogy a *jellemet* alkotó tulajdonságok testesítik meg az ember viszonyát az erkölcs mércéihez – kézségét ezek elfogadására, motiváltságát a helyesnek elismert erkölcsi ítéletek követésére -, amíg a többi tulajdonság függetleníthető az erkölcshez való viszonyulástól.” (Kis,1998,53) *Jellemünket*, avagy karakterünket pedig nem csak ízlések és preferenciák alkotják, hanem mindazon tényezők, amelyek alapján meghatározzuk, hogy mitől értékes az élet számunkra, *függetlenül attól, hogy választottuk őket vagy sem*. Másrészt preferenciák és ízlések is alkothatnak számunkra külső körülményeket. Említettük már az olyan preferenciákat, amelyeket nem akarunk hogy legyenek, ugyanakkor integráns részét képezik személyünknek: ezek számunkra mint adottságok jelennek meg, amelyekért jóvátételben részesülhetünk.

Tipikusan erre mutat példát Cohen ellenpéldának szánt esete. Cohen azt mondja, hogy az erőforrások egyenlősége nem részesíthet kompenzációban valakit, aki tud ugyan mozogni (fizikálisan teljesen rendben van), de a mozgás óriási fájdalmat okoz neki, és ez a fájdalom csak egy nagyon drága gyógyszerrel szüntethető meg. Szerintem azonban ezen ember számára a mozgással járó fájdalom olyan adottság, amelyet szeretné, ha nem lenne, de kénytelen együtt élni vele. A fájdalom, amely a mozgással jár, számára külső akadályként jelenik meg, nem része azon tényezőknek, melyek meghatározzák számára az élet értelmét,

Philosophical Studies, 1989, 77-93. oldal; Equality of Opportunity for Welfare Defended and Recanted, in. *Journal of Philosophy*, Vol.7, 1999 illetve Luck Egalitarianism and Prioritarianism, in. *Ethics*, 110, January 2000, 339-49. oldal Sajnos most nincs helyünk Arneson javaslatának részletes elemzésére (mint ahogy másokéra sem), mindazonáltal úgy vélem, hogy elmélete ugyanabban a hibában szenved mint Cohen vagy Sen

így aztán igényt tarthat a gyógyszer árára is. Cohen maga is közel kerül ehhez a felfogáshoz, amikor - Scanlon ellenvetései hatására - kiegészíti eredeti elvét. Az új elv így hangzik: az embereket kompenzációban kell részesíteni akkor, ha hátrányaik nem vezethetők vissza választásaikra és a szóban forgó hátrány olyan, amelyet az egyén, ha lett volna rá lehetősége, nem választott volna. (Scanlon,1975;Cohen,1989,937) Bár Cohen maga ezzel nyilván nem értene egyet, mégis úgy vélem, hogy ez a meghatározás már nem áll messze az eredeti intencióktól. Persze van egy bizonyos meghatározatlanság ebben a dworkini elhatárolásban is, ezt - ismerve Sen és Cohen - érvelését el kell ismerni. Ugyanakkor, véleményem szerint, ez gyakorlati és nem elmélet probléma, így nem lehet ellenvetés az elhatárolással szemben. Továbbra sincs tehát olyan cáfolat, amely bizonyítani tudná, hogy a jóléti/hasznossági elemet be lehetne építeni egy egyenlőségre alapozó elméletbe.⁷²

Van azonban egy olyan elem, amelyet minden eddig vizsgált elmélet elhanyagol: az önbecsülés. Maga Rawls tette központi elemmé ezt a tényezőt azáltal, hogy a legfontosabb elsődleges jószágként határozta meg. Az önbecsülés kérdése egyben közelebb visz minket a valósághoz. Zárógondolatként érdemes tehát foglalkoznunk vele.

V.2.2. A tisztelet és a méltányosság konfliktusa

A tisztelet (*respect*) és az önbecsülés (*self-respect*), mint minden morálfilozófiai elméletnek így Rawls koncepciójának is központi elemét képezi. Az egyének azonos tiszteletre és figyelemre (*equal concern and respect*) számíthatnak mind Rawls, mind Dworkin és egyáltalán bármely liberális egalitáriánus gondolkodásában. Rawls szerint akkor tanúsítunk tiszteletet embertársaink iránt, “ha hajlandóak vagyunk más szemszögéből, más felfogása alapján nézni a dolgokat vagy pedig, ha készek vagyunk cselekedeteink megindoklására, valahányszor lényegesen kihatnak mások érdekeire.” (Rawls,1997,401) Tisztelet és önbecsülés szoros kapcsolatban állnak egymással, mivel az utóbbit nehéz lenne fenntartani az előbbi hiányában.

Mindez felvet egy olyan problémát, amelynek jelentőségét jelen írásban csak érintőlegesen tudom érzékeltetni.⁷³ A legtöbb egalitáriánus ugyanis nem foglalkozik a két alapkövetelmény konfliktusával, pedig az a mindennapi élet alapvető jellemzője. Elég, ha csak olyan érzésekre

koncepciója.

⁷² Legújabb, nemrég kiadott könyvében Dworkin is erre a következtetésre jut. Ronald Dworkin: *Equality and Capabilty*, in. *Sovereign Virtue, The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000, 285-303. oldal

⁷³ A fejezet részletes kifejtése megtalálható *Self-Respect and the Demands of Equality* c. írásomban, 1.st *Postgraduate Conference at the University of Essex*. Az írás megtalálható a következő címen: www.essex.ac.uk/government

gondolunk, mint a szégyen vagy a megaláztatás, amelyek szinte állandó kísérő jelenségei az elosztási intézkedéseknek. Tipikus esete ennek a jogosultság megállapításához szükséges információgyűjtés stigmatizáló, megbélyegző hatása. Ha elfogadjuk a szégyen rawlsi meghatározását, rögtön megértjük, hogy miről is van szó. Rawls szerint a szégyen kétféle lehet. Szégyent érezhetünk akkor, ha valamiféle kiválóság gyakorlására alkalmatlanok vagyunk, vagy egyszerűen nem rendelkezünk vele. De ugyanezzel az érzéssel szembesülünk akkor is, ha “életcélunkat feltételezve személyünk olyan fogyatékoságaiért szégyenkezünk, amelyek a fontosabb társas céljaink megvalósításához szükséges kiválóságok elvesztésére vagy hiányára vallanak.” (Uo.,519) Ha például valaki munkanélküli és közben a társadalomban a norma az, hogy aki tud dolgozik, vagy ha valaki szegény és nem tud rendesen enni adni a gyerekeinek, ugyanakkor ez nem túl gyakori jelenség környezetében (bár valószínűleg még ez a kitétel sem szükséges), akkor nagyon könnyen szégyenkezhet, amikor erről információt kell szolgáltatnia. Márpedig az eddig tárgyalt koncepciók egytől egyig (gondoljunk csak a rawlsi intézményrendszerre, vagy Dworkinra, aki a bizonyítás terhét a biztosítottra terheli) ilyen és ehhez hasonló információt igényelnek. Ezért mondja Wolff:

“Gondoljunk csak bele milyen érzés lehet, milyen lealacsonyító lehet bevallani először önmagunknak, majd meggyőzni róla másokat, hogy nem voltunk képesek munkát biztosítani magunk számára - annak ellenére, hogy mindent megpróbáltunk - egy olyan időben, amikor úgy tűnik, hogy másoknak nem esik nehezére munkát találni.” (Wolff,1999,114)

Méltányosság és tisztelet tehát ellentmondanak, ellentmondhatnak egymásnak a valós világban. Természetesen az egyik lehetséges stratégia lehet mindennek kétségbe vonása: az újraelosztással járó szégyen és megalázás szükséges rosszak – mondhatnánk - amelyek bár elkerülendők, de a nagyobb nyereség (értsd: kompenzáció, életfeltételek javítása) érdekében elfogadhatók. Ez azonban nem követhető út egy morális elmélet számára, hiszen a követelmények olyan mértékű kitéréséhez, olyan mértékű elméleti inkoherenciához vezetne, amely nem elfogadható. Ezért a konfliktust, annak egy lehetséges feloldásával be kell építeni bármilyen elméletbe, amely az emberek iránti egyenlő tiszteletre építi saját rendszerét. Ennek két útja van: vagy a két követelményt (méltányosság/egyenlőség és tisztelet) azonos súllyal szerepeltetjük, vagy pedig valamelyik prioritása mellett érvelünk.

Rawls többé-kevésbé a második utat követi, bár érvelése legalább is homályos. Az önbecsülést (és így az attól elválaszthatatlan tisztelet is), pontosabban annak társadalmi alapjait – és ez egy igen fontos momentum - az elsődleges javak között szerepelteti. Két formáját különbözteti meg:

“...az ember [...] tisztában van saját értékével, s szilárd meggyőződése, hogy érdemes megvalósítani a

jóról alkotott felfogását, illetve életcélját. A második szerint bízunk abban, hogy amennyiben rajta múlik, képes szándékai megvalósítására.” (Rawls,1997,514)

Ugyanakkor és Rawls esetében ez okozza az igazi problémát, az önbecsülés szerepe mégsem tökéletesen tiszta.⁷⁴Michelman szerint kettős szerepet tölt be elméletében (Michelman,1989,345-47):

- Egyrészt egyike azon elsődleges javaknak, amelyekkel kapcsolatban a különbség elvnek maximalizálni kell a legrosszabb helyzetűek kilátásait. Ebben a vonatkozásban az önbecsülés elsődleges java alávetett a jogoknak és szabadságoknak, azaz az egyenlőség követelményei prioritást élveznek vele szemben.
- Az irigységgel kapcsolatban ugyanakkor Rawls, mint a legfontosabb, legkiemeltebb elsődleges jószágról beszél az önbecsülésről, amelyhez az összes többi elemnek igazodnia kell. Ebben az értelemben tehát a tisztelet rendelkezik prioritással az egyenlőséggel szemben. Túlzott egyenlőtlenség esetén ugyanis Rawls szerint az emberekben kialakuló irigység megengedhető lehet (*excusable envy*). Bár ez az érzés természetes és erkölcsileg nem kifogásolható, erkölcsi elméletnek még sem lehet célja olyan intézményrendszer kialakítása, amely ilyen érzések kialakulásához vezet.⁷⁵Ahogy azt Scanlon megjegyzi Rawlsnál a különbség elv által megengedett egyenlőtlenségeknek az egyetlen elméleti korlátját az irigység hatására megromló önbecsülésünk helyreállításának igénye jelentheti. (Scanlon,1989,200) Rawls maga is elismeri tehát, hogy az igazságosság második elve által megkívánt változások rombolólag hathatnak egyes emberek önbecsülésére. Ezért “az anyagi eszközökben való viszonylagos részesedés igazságosságának, ahogyan az osztó igazságosságot gyakran értelmezik, csak alárendelt helyet biztosítunk.” (Rawls,1997,631) Ezt (is) fejezi ki a két elv lexikografikus sorrendje, de Rawls ha nincs más lehetőség még más megoldást is elképzelhetőnek tart:

“... elméletileg megtehetjük, ha szükséges, hogy az alapvető javaknak a várakozásokat meghatározó mutatójában szerepeltetjük az önbecsülést is. Ekkor a társadalmi különbségek elvének alkalmazásánál

⁷⁴ A rawlsi önbecsülés fogalom homályossága és összetettsége már önmagában külön elemzést kívánna. Részletesebb tárgyalása megtalálható John Deigh: Shame and Self-Esteem, in. Robin S. Dillon (szerk.): *Dignity, Character and Self-Respect*, Routledge, New York, 1995, 133-157. oldal. Ugyanakkor el kell ismerni, hogy Rawls maga elveti az igazságosság egyenlő tisztelet elvén alapuló meghatározását és megmarad az egyenlőség képesség-alapú meghatározásánál. Rawls,1997,676. oldal. Mindez azonban, mint majd látni fogjuk, nem oldja fel érvelése ambivalenciáját.

⁷⁵ Rawls szerint az irigységnek kialakulásának három feltétele van. Az első maga a lelkiállapot, a második az azzal kapcsolatos érzés és fájdalom, amelyek gyakran emlékeztetik, harmadszor pedig önbecsülésük sérülése, és ennek eredményeként ellenségeskedés. Így ír: “...[az emberek] társadalmi helyzetüket olyannak érzik, mint ami a szerencsésebbek körülményeivel szemben nem nyújt megvalósítható alternatívát. Vagy úrrá lesz rajtuk a beletörődés és a fásultság, vagy azzal a meggyőződéssel próbálnak enyhíteni a fájdalom és az alsóbbrendűség érzésén, hogy még akkor is veszteségeket kell okozniuk a jobb helyzetűeknek, ha ennek számukra is ára van.” Rawls,1997,620. oldal

ez a mutató számításba vehetné az irigység hatásait. [...] szükség esetén a kevésbé előnyös helyzetűek várakozásainak értelmezésénél figyelembe vehetjük az önérzet alapvető javát.” (Uo.,632)

Azonban – véli Rawls – két tényező is indokolja, hogy e problémának ne tulajdonítsunk túl nagy szerepet. Egyrészt a méltányosságként felfogott igazságosság által megengedett egyenlőtlenségek “valószínűleg nem hoznak létre túl nagy megbocsátható általános irigységet (és meghatározott irányút sem).” Másrészt a fennálló egyenlőtlenségek alapvetően a legrosszabb helyzetűek önbecsülésére pozitív hatással vannak – legalábbis erről gondoskodik a különbség elv (miután szerepeltettük benne az önbecsülés alapvető javát).

Két probléma van ezzel az érveléssel. Rawls, hasonlóan ahhoz az esethez, amikor nem adott elméleti magyarázatot arra a problémára, hogy mi korlátozza a legrosszabb helyzetűek kilátásainak negatív hatását, most sem ad *elméleti* választ. A valós életre hivatkozik, amely azonban nagyon kétélű dolog, és nincs túl nagy bizonyító ereje. Ezen kívül a legrosszabb helyzetűek ilyen mértékű kiemelése volt az egyik oka, hogy Rawlstól Dworkin koncepciója felé fordultunk. Kétségtelen tehát, hogy elméleti magyarázatra van szükség, amelyet azonban Rawls nem ad meg. Mindazonáltal bebizonyítható és én is amellet érvelnék, hogy az általa alkalmazott fogalom minden homályossága ellenére sem lehetséges prioritást adni az önbecsülés/tisztelet követelményeinek az egyenlőség felett. Norman Daniels igen meggyőzően érvelt amellet, hogy egy ilyen lépés következményei beláthatatlanok lennének, mivel haszonelvű irányba nyitnák meg Rawls elméletét.⁷⁶Ezért – bár ez kétségtelenül hosszabb kifejtést kíván – ehelyütt én úgy érvelnék, hogy Rawlsnak, ahhoz, hogy fenntarthassa elméletének koherenciáját, elsőbbséget kell biztosítania az egyenlőség követelményének. Mindezt Rawls nem hangsúlyozza, de implicite a szabadság prioritásának tárgyalásakor jól látható ez a folyamat. Két érvelést alkalmaz a szabadság prioritása mellett, amelyek közül az egyik az önbecsülés prioritására épül, de oly módon, hogy *kikerülje* az említett. (Daniels,1989;Shue,1975)

Érvelése a következő lépésekből épül fel. Mivel (1) az önbecsülés a legfontosabb alapvető jószág és mivel (2) az ilyen javaknak egyenlően kell eloszlania, ezért (3) mindenkinek azonos mértékű önbecsüléssel kell rendelkeznie. Itt jelenik meg az a probléma (4), hogy az emberek szubjektív értékeléséből származó meghatározatlanság, amelyről eddig szó volt. Rawls nem hangsúlyozza ugyan érvelése során az egyenlőség követelményét, de

⁷⁶ Részletesebben lásd Norman Daniels: Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty, in. Daniels (szerk.): *Reading Rawls*, Basic Books, New York, 1989, 253-281.oldal. A szerző amellet érvel, hogy az önbecsülést középpontba helyező rawlsi elmélet szükségszerűen nyitásra kényszerül: már nem csak a szabadság, hanem annak *értéke* tekintetében kell egyenlőséget teremtenie az emberek között, amely természetesen az emberek egyéni értekelésinek bevonásához, azaz mentális értekeléshez vezetne. Ez pedig haszonelvűség, vagy legalább is nagyon közel van hozzá s ezért Rawls számára nem elfogadható alternatíva.

nyilvánvalóan ez akadályozza meg elmélete ilyen irányú kiterjesztésében. A megoldás, amit választ (5), hogy nem magának az önbecsülésnek, hanem annak a társadalmi alapnak kell egyenlőnek lennie, amelyre önbecsülésünk épül. Mivel – legalább is Rawls emellett érvel – (6) a jövedelem, a gazdagság nem alkalmas erre a feladatra ezért máshol keresünk a megoldást, amelyet ő (7) az egyenlő szabadságban, pontosabban az azt biztosító intézményrendszerben talál meg. Végül, utolsó feltevéséként (8) még egy fontos feltételt fogalmaz meg: mindez ugyanis csak akkor lehetséges, ha a társadalom elérte az anyagi jólét olyan szintjét, hogy az egyének képes is kihasználni a szabadsággal járó lehetőségeket (Shue,1975,202-203).

Rawls tehát oly módon bizonyította be a szabadság prioritását, hogy közben az önbecsülésre, mint a legfontosabb alapvető jószágra építette érvelését – miközben elkerülte a meghatározatlanság problémáját is. Érvelésének alternatívája ugyanazt a veszélyt rejti magában, mint amit a seni vagy coheni elmélet tárgyalása során már említettünk. Ha ugyanis - Danielshez vagy Wolffhoz hasonlóan - az önbecsülés prioritására másképpen, mint konkrétan megvalósítandó kívánalomra tekintünk, oda jutunk, hogy minden egyes ember azzal kapcsolatos szubjektív ítéletének kell megfelelnünk, hogy önbecsülés mit kíván. Önbecsülésünk sérülése ugyanis - s ezt egyébként sem Wolff, sem Daniels nem tagadja - ebben az értelemben sokkal inkább egy jóléti, mint egy erőforrás (társadalmi alap) probléma, amelyet ha közvetlenül próbálunk kezelni, akkor ugyanoda jutunk, ahová Sen alapvető képességekkel kapcsolatos elmélete vezetett minket: haszonelvűséghez (Wolff,1999,28). Természetesen ez az út is választható, de akkor – legalább is én így érzem – az egyenlőség általunk elismert koncepcióját el kell vetnünk.

Wolff, aki önbecsülésünk követelményeire a fent említett jóléti értelemben tekint, valami ehhez hasonló javasol, bár kétség kívül visszafogottabb formában, mint Sen vagy akár Cohen. Szerinte, ha a liberális egyenlőségelvű elméleteket három részre osztjuk, láthatjuk, hogy az önbecsülés szempontjából a megkülönböztetett három tézis nem működhet egymás mellett. A három tézis az alábbi (Wolff,1999,103):

- A méltányosság lexikografikusan értelmezett prioritásának tézise, amely szerint meg kell szüntetni a morális önkényes elemekre visszavezethető egyenlőtlenségeket.
- A lehetőség tézis, ami azt a követelményt fogalmazza meg, hogy miután eltöröltük az önkényes elemeket már csak az emberek szabad választásainak eredményei maradnak, amelyekért nem szabad kompenzálnunk senkit.
- Az erőforrásokat központba állító tézis, mely szerint a fenti lehetőség legjobban az erőforrások viszonyában határozható meg. Ha az erőforrás állományok különbsége az emberi

választásokra vezethető vissza, akkor nincs szükség elosztásra, az egyenlőtlenség fennmaradhat.

Most nem foglalkozunk azzal a kérdéssel, hogy a fenti három tézis mennyire helyesen írja le a seni, dworkini, vagy akár a coheni koncepciót, ezt az előző fejezetekben már megtettük. Ezen kívül a mostani vizsgálat szempontjából ennek nincs is jelentősége. A probléma ugyanis Wolff szerint az, hogy ha központba állítjuk az önbecsülést, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy az első és a harmadik tézis együtt csak akkor tartható fenn, ha az önbecsülést háttérbe állítjuk. Azaz a két tézis a kiinduló premisszánk fenntartása mellett együtt nem vállalható, hacsak az önbecsülést nem tekintjük erőforrásnak, de ezt csak Rawls tette meg, s mint láthattuk az érvelést ő sem vitte következetesen végig.⁷⁷

Még egy lehetőség van: kitágítani a lehetőség fogalmát, úgy, hogy a tisztelet is beleférjen, majd kompenzációval kezelni a problémát. Ezt az utat követi Cohen. Csakhogy azt hiszem egyet kell értenünk Wolffal, amikor azt mondja, hogy ez a megoldás "természetellenes". Nem természetes egy önbecsülésében mélyen sértett, megalázott embert pénzzel vagy erőforrással kompenzálni. Innen nyilván két elmozdulás lehetséges: vagy felhagyunk önbecsülését veszélyeztető tevékenységünkkel, vagy pedig nem, de akkor el kell fogadnunk a fenti következményeket. Van azonban itt egy másik probléma is. Ha egy egalitáriánus elmélet lemond a második elvről (mivel ez az alapja az adatgyűjtésnek), akkor nem tudja fenntartani a *méltányosság elv prioritását sem*, hiszen a kettő szorosan összefügg. A nagy kérdés az, hogy megéri-e ez az árát, számít-e annyit az embereknek az önbecsülésük, mint az, hogy alapvető szükségleteiket kielégíthessék. Ha önbecsülésük fontosabb, akkor legalább is meg kell fontolnunk Wolff javaslatát, aki az egalitarianizmust inkább egyfajta étosznak, értékek egymással is konfliktusba kerülő halmazának tekinti, amelyek között egyik sem élvez elsőbbséget. Úgy tűnik tehát, hogy az önbecsülés és a méltányosság konfliktusa igen-nem kérdéssé változott át: vagy egyenrangúként kezeljük a kettőt és elfogadjuk, hogy szigorúan egalitáriánus elmélet nem létezik, csak egy étosz, amelyben az egyes követelmények egymással versengenek; vagy ragaszkodunk az eredeti egalitáriánus szándékokhoz, és csak másodsorban foglalkozunk az önbecsülés követelményeivel. Véleményem szerint a szubjektív értékelések bevonásának veszélye ez utóbbi irányba terel minket, mindazonáltal amellet érvelnék, hogy az egyenlőség felvállalt prioritásának követelménye és következetes végiggondolása (amelyre Dworkin igen jó példa) megóv minket az ezzel járó veszélyektől.

⁷⁷ Illetve csak a legrosszabb helyzetűekre vonatkoztatva, ami nem elfogadható.

Zárszó

A kép az utolsó fejezettel teljessé vált. Érvelésem három fő pillérre épült, amelyek keretében először a hayeki és rawlsi elmélet összehasonlítását végeztem el, majd pedig az utóbbi koncepció és általában a liberális egyenlőségelvű tradíció kritikai elemzésére kerítettem sort. A dolgozat kiindulópontja alapjában véve morális volt, a morálfilozófia egyik központi eszményét helyezte vizsgálódásai középpontjába, a (társadalmi) igazságosságot.

Az első pillér, a komunitariánus kritikával szembeni meghatározottság, lehetőséget adott számunkra a liberalizmus metodológiai és morálfilozófiai alapjainak elemzésére. Négy elvet különböztettünk meg, amellel érvelve, hogy szemben a komunitariánus kritikával, a liberális hagyomány nem úgy tekint a társadalomra, mint elkülönült egyének atomisztikus összességére, ahol a közösség bármely értéke az azt alkotó individuális jó koncepciók egyszerű összege. Nem tagadtuk tehát, hogy a közösség önmagában is értékes lehet, megfelelő környezetet, körülményeket biztosítva az egyéni boldogulásra, fejlődésre. Állításunk csupán az volt, hogy a közösség nem rendelkezik az individuumok felett álló értékkel, nem öncél, hanem instrumentális, nem elsődleges, hanem másodlagos az őt alkotó egyénekhez képest. Egyben ugyanakkor arra a következtetésre jutottunk, hogy a hayeki elméletre a megismerés tekintetében oly jellemző korlátozottság hátráltatja egy olyan válasz megformálásában, amely kielégítő cáfolatát adná a kritikáknak. Ehhez – érveltünk – a megismerési korlátok feloldására van szükség, egy szubsztantívan értelmezett igazságosság eszmény keretében (szemben Hayek formális igazságosság koncepciójával).

Ez a kompetenciabeli különbség jól érzékelhető formát öltött a legitimitáció kérdésében, amely nemcsak az egyik fő komunitariánus kritika volt, hanem egyben olyan kérdés is, amelyet minden társadalomfilozófiai elméletnek meg kell válaszolnia. A komunitariánus érvelés szerint az állam legitimitációjának és egyben a társadalom stabilitásának alapját csak egy közös, mindenki által osztott eszmény képezheti, amelyet az állam képvisel, és mindenek felett támogat. Ezzel a közösségelvű és perfekcionista állam- és társadalom-felfogással szemben Hayek komplexitást és a megismerés korlátait hangsúlyozó válasza csak részleges, a legitimitáció problémájára nem nyújt megoldást. Ezzel szemben Rawls igazságosság koncepciója az igazságosság publikus, az igazságérzet által internalizált elképzelésével képes a komunitariánusok által támogatott perfekcionizmus ellensúlyozására. Heller Ágnes mondja, hogy a “lehető legjobb morális világ feltétele továbbá a lehető legjobb társadalmi-politikai világ, amelynek intézményei olyan emberek *ésszerű közmegegyezése* (kiemelés tőlem – T.A.) nyomán jönnek létre, akiket a szimmetrikus

reciprocitás [...] kötelékei kapcsolnak egymáshoz.” (Heller,1996,253) A *közmegegyezés* (eredeti helyzet) és a *szimmetrikus reciprocitás* (társadalom mint a méltányos együttműködés rendszere) elve, a rawlsi szerződéselmélet pillérei, az a két fogalom, amely meghatározta az első két fejezet mondanivalóját. Ebben a két fejezetben megmutattuk, hogy az *igazságosság eszményét központba helyező intézményrendszer valós alternatívát jelent a szabad piac tökéletes procedúrájával szemben*. Ez első fő következtetésünk.

Az ezt követő három fejezet befejezte ezt a munkát azzal, hogy tartalommal töltötte fel az eszményt – tartalommal, amely rejtetten már az első két fejezetben is jelen volt. Az elméletnek két olyan jellemzőjét érdemes itt kiemelni, amelyeknek meghatározó jelentősége van a további vizsgálódások szempontjából s amelyek egyben a további két pillért alkotják. Az első a koncepció intézmény orientáltsága, amely már a Hayekkel való összehasonlításban is központi szerepet játszott. Ahogy Rawls mondta, az igazságosság az intézmények legfőbb erénye – semmiképpen sem egyetlen erénye ugyanakkor a benne élő embereknek. Számunkra azonban most ez nem volt fontos, hiszen célunk nem egy átfogó morálfilozófiai elmélet megalkotása volt. Mindössze az igazságosság intézményi interpretációjával foglalkoztunk, attól a szándéktól vezéreltetve, hogy – Kant szavaival élve – ha az intézmények tökéletesek volnának, még az ördögök is tisztességes személyként viselkednének. Az igazságosság központú világ egy olyan világ ígérését hordozza magában, “amelyben az emberek úgy viselkednének, *mintha* tisztességesek lennének, még akkor is, ha nem azok. Ennél fogva olyan világ, amelyben a jóság, a valódi tisztesség azzá lehet, ami mindig is volt: öncél, amely magában hordozza jutalmát.” (Uo.) Vizsgálódásaink során pedig azt is bebizonyítottuk – többek között azt a waldroni gondolatmenetet alapul véve, amely a jótékonyság kikényszerítése mellett érvelt –, hogy az igazságosság elveinek az egyenlőség képezi alapját, és részletesen elemeztük is ezt a tartalmat. Ezt követően a rawlsi koncepcióból kiindulva kifejtettük az elvek tartalmát, majd felhasználva az azt ért kritikákat felmutattuk az elvek egy alkalmasabb továbbfejlesztését. A dworkini erőforrások egyenlőségét középpontba helyező koncepció sem mentes azonban a hibáktól, de minden problémája ellenére egy megállapítást lehetővé tesz számunkra: *az egyenlőség eszményét szem előtt tartó bármely elképzelésnek az általa definiált határok között kell maradnia, ha nem akar engedményt tenni a haszonelvűségnek*. Jelen írásnak ez a második fő tanulsága.

A negyedik fejezetben elérkeztünk a rawlsi koncepció legneuralgikusabb pontjához, tárgyalásunk harmadik pilléréhez: a szerződéselméleti érveléshez. A különbség illetve a szociális minimum elvének kapcsán ugyanis arra a következtetésre jutottunk, hogy a rawlsi koncepció egyik alapvető problémája magában a szerződéselméleti módszerben rejlik. Rawls

az igazságosság méltányosságként való felfogását a haszonelvűséggel mint az egyetlen igazán reális alternatívával szemben határozta meg. Ebben részben igaza is volt, hiszen a századunk két nagy morális elmélete a haszonelvűség és a nem kis mértékben általa újjáélesztett kontraktualizmus. Ezzel azonban Rawls hasonló hibát követett el, mint amikor Hayek a szabad piacnak csak egyetlen alternatíváját tudta elképzelni, és a szocializmuson kívül nem is vetett fel más megoldási lehetőséget. Rawls, amikor az eredeti állapotban az emberek számára választási, reális választási lehetőségként csak a haszonelvűséget adta meg, szintén elkövette a leegyszerűsítés hibáját. A haszonelvűség ugyanis a morál megalapozása szempontjából valóban gyengébb erővel rendelkezik, mint a rawlsi szerződéselmélet, mivel az etikát – említettem már – egyfajta altruisztikus érzelmre építi. Az emberek azért hajlandók elfogadni az intézményrendszerből származó egyenlőtlenségeket, mert az elfogulatlanság, a jóhiszeműség, az együttérzés érzései jellemzőek rájuk. Ezek az érzések azonban alaptalanok, a haszonelvűség nem ad magyarázatot kialakulásukra, márpedig nélkülük azt sem képes megmagyarázni, hogy az emberek miért engedelmeskednek az intézményeknek, miért fogadják el azok döntéseit. Röviden: nem ad megfelelő választ a *politikai kötelezettség* kialakulására. Kétségtelen, Rawls be tudta bizonyítani, hogy saját – részben szerződéselméleti – módszere nagyobb megalapozó erővel rendelkezik ebben a tekintetben, hiszen szabad választásunk eredményének nagy valószínűséggel engedelmeskedni fogunk. Amit Rawls nem vett figyelembe az az volt, hogy attól még, hogy bebizonyítja konstrukciójának fölényét a haszonelvűséggel szemben, *nem mindenképpen válik képessé a morál természetes megalapozására, a politikai intézményeinkkel szembeni engedelmesség metafizikai vagy vallási tanításokat nélkülöző alátámasztására.* Az eredeti helyzet konstrukciójával kapcsolatos problémák legalább is ebbe az irányba mutatnak: a közölt gondolatmenetnek ez a harmadik fő következtetése.

A kötelezettség két fő forrását különböztethetjük meg (Huoranszki,1999,165-67). A természetes kötelezettségek⁷⁸ olyan a személyek közötti kötelékekből erednek, mint a barátság, a családi, szülői kapcsolatok. Kétségtelen, a középkorban a vazallusi kötelékek biztosítottak egyfajta ilyen jellegű lojalitást a politikai intézményekkel szemben, ma már azonban ez a fajta kapcsolat nem létezik, vagy pedig csak igen csekély a jelentősége (Huoranszki,1999,168). A kötelezettségek másik típusa azokra a szituációkra jellemző, amelyekben szabad választásunk következményeivel kell szembenéznünk. Ha aláírunk egy

⁷⁸ Valójában a természetes kötelezettségeket inkább kötelességnek kellene nevezni, az irodalomnak megfelelően. (Rawls,1997,141-152; Simmons,1998,121)A lényeg itt azonban a különbség természetes kötelezettség/kötelesség és politikai kötelezettség között s nem annyira az elnevezés.

szereződést, ha megválasztunk valakit, akkor felelősséget kell vállalnunk döntésünk következményeiért, amely a felelősségvállalás a politika szférájában, mint engedelmisség (ha nem is feltétlen) jelenik meg. Még az első két fejezetben volt róla szó, hogy Rawls a politikai kötelezettség fogalmát az igazságosság természetes kötelességére építi, azaz nála a két fogalom összekapcsolódik. A kérdés nyilván az: képes-e Rawls elmélete magyarázatot (és egyben megalapozást) adni a politikai kötelezettség (természetes kötelesség) kialakulására?

Már érintettük ezt a problémát, a rawlsi elmélet metodológiájának vizsgálata során. Akkor és ott azt hangsúlyoztuk, hogy a Rawls által alkalmazott speciális szerződéselméleti apparátus mögött pontosan annak szándéka áll, hogy koncepciója mind a politikai mind a morális kötelek kialakulására magyarázatot tudjon adni. Csak emlékeztetőül: Rawls elmélete, és egyáltalán a szerződéselméletek nyilvánvalóan a szabad választást helyezték a középpontba, és azt igyekeztek bizonyítani, hogy ha valamely hipotetikus állapotban pusztán saját érdekünket szem előtt tartva megállapodunk bizonyos elvekben, akkor a továbbiakban, a valós világban be is fogjuk tartani ezen elveket. Ezzel egyrészt kikerülték azt a problémát, hogy intézményeinket és egyáltalán a társadalmat, amiben élünk nem választjuk; másrészt ez az érvelés már többet nyújt, mint haszonelvű alternatívája, *mivel nem tételezi fel az olyan érzések feltétlen létét, mint az együttérzés vagy a jóakarat*. Előnye azonban egyben hibája is, hiszen a pusztán önérdékkövetés nem alkalmas az embertársainkkal szembeni morális kötelek, egyszóval az erkölcs megalapozására. Semmi sem biztosítja azt, hogy a döntéshozó felek valóban ragaszkodni fognak a megállapodás elveihez, és nem próbálnak meg e helyett inkább potyautasként, az elveket megszegve részesülni az együttműködés gyümölcsiből. “A kontraktualizmussal szemben ezért újra és újra megfogalmazódott az az ellenvetés, hogy belőle nem jöhet létre igazi moralitás, hanem csak egy csereügylet.” (Tugendhat,1999,69) Ez az a fajta szerződéselmélet, amelyet Brian Barry találóan közös előnyökön alapuló igazságosságnak (*justice for mutual advantage*) nevez, és amelyet Dworkin, mint nem valódi és így kötelezettséget nem generáló szerződést elvet.

Nyilvánvaló tehát, hogy a tiszta kontraktualizmus nem elegendő a morál megalapozására, mivel a mindennapi életben azt a kérdést kell nap mint nap megválaszolni, hogy miért engedelmeskedjünk azoknak a döntéseknek, amelyekkel nem értünk egyet, és amelyek nem mindenképpen hajtanak hasznot nekünk. Ennek megvalósításához olyan elvekre van szükség, amelyek nem pusztán az egyéni optimalizáció következményei, hanem egyben morális erővel is rendelkeznek, biztosítják az olyan érzések kialakulását, amelyekre a haszonelvűség egész elméletét építette (Rawls,1997,219). Ezért össze kell kapcsolni a két követelményt, és egy olyan döntési helyzetet kell kreálni, amelyben

a morális és az önérdékkövető döntés nem tér el egymástól (Huoranszki,1999,182), tehát ahol ha döntünk döntésünk eredménye egyben morális erővel is rendelkezni fog (Rawls,1997,576-577). Ehhez pedig az kell, hogy a hipotetikus állapotban megfelelő kikötések érvényesüljenek, az kell, hogy a felek mint morálisan egyenlő egyének dönthessenek. Ha ez megvalósul – márpedig Rawls pontosan ezt állítja – akkor megvalósul a szerző azon szándéka, hogy az önérdékkövető, optimalizáló döntés eredményei megegyezzenek az aktuális helyzetekben a moralitás által megkövetelt viselkedés elveivel (Huoranszki,1999,168). Az eredeti állapot kikötési biztosítják, hogy az itt hozott döntés egyben méltányos és pártatlan is legyen. Ezek azok a kikötések, amelyek, mint említettük speciális karaktert kölcsönöznek az eredeti helyzet konstrukciójának azáltal, (1) hogy megfontolt ítéleteinknek leginkább megfelelően modellezik az egyenlőség állapotát, és (2) azoktól függetlenül, általánosan osztott „mély” elveket testesítenek meg. Ily módon, a tág összehangolás egyensúlyi állapotában megszülető elvek esetében az igazságosság és az ésszerűség, a méltányosság és az optimalizáció egybeesik, megvalósul a központi cél: a moralitás és az önérdékkövetés elvei egybeesnek.

Mindezt megerősíti az elvek tartalma, amely a kölcsönösség és a reciprocitás elveire épül, arra, hogy tudjuk: a többiek, amikor betartják ezeket az elveket, úgy cselekszenek, hogy az egyben a mi javunkat is szolgálja (Rawls,1997,573). Ez a kettős hatás, egyfelől az elméleti keret, másfelől az elvek tartalma biztosítja, hogy a rájuk épülő intézményrendszer mentes legyen az instabilitás mindkét formájától, a bizonytalanságtól és a méltánytalanságtól egyaránt (Rawls,1997,399,577-578). A két elv alapján létrehozott intézmények, pontosabban a nekik megfelelően működő intézmények igazságosak lesznek, az emberek pedig engedelmeskedni fognak döntéseiknek, mivel az igazságosság természetes kötelességgé válik.

Rawls szerint tehát elmélete, amely ötvözi a kontraktualizmus erényeit a moralitás követelményeivel, létrehozza saját alátámasztását, megalapozza önmagát. “Amikor a társadalom alapszerkezetéről hosszú időn át mindenki tudja, hogy kielégíti e felfogás elveit, az intézményeinek alávetettek hajlamosak kialakítani azt a *vágyat*, hogy ezekkel összhangban cselekedjenek, s hogy kivegyék a részüket az ezeket az elveket megtestesítő intézményekből.” (Uo.,218) Az elmélet ugyanis csak akkor képes megalapozni önmagát, ha az emberek lelkiismeretük, vagy ahogy Rawls nevezi, igazságérzetük révén *internalizálják* az igazságosság követelményét. A politikai kötelezettség csak így alakulhat ki. A kérdés persze pontosan ez: képes-e a felvilágosult önérdék az igazságérzet kialakítására? Rawls szerint igen, a kritikusok szerint nem.

A probléma azzal kapcsolatban merül fel, hogy Rawls a szerződéselvű

hagyományoknak megfelelően érvelését az emberek önértékére (ha nem is önzésére) alapozza. Mindenkinek érdemes az igazságosság kötelezettségét magára vennie, hiszen az elvek tartalma és a megállapodás jellege biztosítja, hogy ez mindenkinek a javát szolgálja. Ez a köteletség tehát végső soron észbeli köteletség, amely az emberek felvilágosult önértékére apellál, és tulajdonképpen azt próbálja megmutatni - Kant nyomán -, hogy az egyes egyén számára az lenne az ésszerűtlen, ha csak a saját érdekeit tartaná szem előtt. Ez a rawlsi módszer nagy gondolata: megmutatni, hogy megfelelő körülmények biztosítása esetén lehetséges olyan megállapodásra jutni, amely biztosítja, hogy minden ember pusztán önértékét követve olyan elveket fogad el, melyek az önértéken túlmutató kötelezettségeket foglalnak magukba (az igazságosságát). Viszont a kritika szerint az, hogy a lelkiismereten alapuló altruisztikus érzelmek ily módon egoisztikus érzelmekre alapozódnak azzal a veszéllyel jár, hogy nem fejlődik ki a lelkiismeret. Az eddig elmondottakból azonban mostanra világossá kellett, hogy váljon: a rawlsi érvelés nem szerződéselméleti, bár kétségtelenül tartalmaz egy, a koherentista metódusba szervesen illeszkedő szerződéselméleti elemet, az eredeti helyzet konstrukcióját. Ez utóbbi azonban nem rendelkezik - mégha Rawls néha félreérthetően is fogalmaz ebben a tekintetben – igazoló erővel, *az erkölcsi igazolást az összehangolás egyensúlya adja, amelyre közel sem igaz, hogy „altruisztikus érzelmeinket egoisztikus érzelmeinkre alapozná.”* Negyedik, s egyben utolsó, megállapításunk tehát az, hogy a koherentista rawlsi metodológia, a szerződéselméleti apparátus elvetésével, megőrzendő.

A fenti következtetések illetve más lehetséges kritikák alapján egy megfelelő megalapozással rendelkező igazságosság elméletnek számos feltételnek kell megfelelnie. *Egyrészt* választ kell adnia a pluralizmus kihívására, mind a metodológia, azaz az erkölcs igazolása mind pedig az igazságosság konstrukciója tekintetében. Rawls a *Politikai liberalizmusban* ezt úgy fogalmazza meg, hogy az igazságosságnak politikainak, minden metafizikai rendszertől függetlennel kell lennie. Ez az elképzelés mint elv elfogadható, bár Rawls saját konstrukciója számos, itt nem tárgyalható problémát vet fel.⁷⁹ *Másrészt*, ahogy azt A. John Simmons megfogalmazza, bármely politikai kötelezettség koncepciónak meg kell felelnie két feltételnek: mindenkire, az állam minden egyes polgárára kell vonatkoznia és csak egy bizonyos állam polgáira, nem minden emberi lényre. Ez utóbbi követelmény a legnehezebben teljesíthető, talán egy, a közösség közös politikai kultúrájára alapozó megközelítés lehet sikeres, ha ezt képes összekapcsolni az igazságosság elveivel. *Harmadik*

⁷⁹ Erről részletesebben szól saját írásom *Erkölcsi igazolás és politikai kötelezettség*, megjelenés alatt, Akadémiai Kiadó.

elemként következik az a követelmény, hogy az adott igazságosság koncepciónak továbbra is az egyenlőség eszményére kell épülnie oly módon, hogy képes legyen az erkölcsileg önkényes illetve megengedhető egyenlőtlenségek szétválasztására. *Végül*, de nem utolsósorban az erkölcsi igazolás során el kell kerülnie a szerződéselvű apparátus használatát. Ha sikerül mindezen feltételeknek megfelelni, akkor - véleményem szerint – megalkothatóvá válik egy koherens és az eddigi kísérleteket meghaladó igazságosság elmélet.

Irodalomjegyzék

- Ackerman, Bruce A. [1980], *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven, 1980
- Anderson, Elizabeth S. [1999], What Is the Point of Equality?, in. *Ethics*, 109, 1999, pp. 287-337
- Arneson, Richard [1989], Equality and Equal Opportunity for Welfare, in. *Philosophical Studies*, 56. 1989 pp. 77-93.
- Arneson, Richard [1989], *Equality and Equal Opportunity for Welfare*, in. *Philosophical Studies* 56. 1989, 77-93 pp
- Arneson, Richard [1999], Equality of Opportunity for Welfare Defended and Recanted, in. *Journal of Philosophy*, Vol. 7, 1999,
- Arneson, Richard [2000], Luck Egalitarianism and Prioritarianism, in. *Ethics*, 110, January 2000, pp. 339-49
- Barry, Brian [1989], *Theories of Justice*, University of California Press, California, 1989
- Barry, Brian [1993], *Justice as Impartiality*, 2-3. fejezet, pp. 28-80, Oxford University Press, Oxford, 1993
- Brink, D. O. [1997], Rational Egoism and the Separateness of Persons, in. Dancy, J.(ed.): *Reading Parfit*, Oxford, Blackwell, 1997, pp. 96-134.
- Buchanan, Alan [1982], *Marx and Justice, The Radical Critique of Liberalism*, Rowman & Littlefield, Totowa, New Jersey, 1982
- Buchanan, Alan [1987], Justice and Charity, in. *Ethics* 97, pp. 558-575
- Butler, Eamon [1983], *Hayek*, Smith, London, 1983
- Cohen, G. A. [1989], On the Currency of Egalitarian Justice, in. *Ethics* 99. 1989, pp. 906-944
- Cohen, G.A. [1995], Incentives, Inequality, and Community, in.: Darwall, Stephan [1995], *Equal Freedom*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1995, pp. 331-97
- Cohen, G.A. [1997], Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice, in. *Philosophy and Public Affairs*, 1997, Spring pp.3-30.
- Corlett, J. Angelo [1991], Does Ambiguity Lurk Behind the Veil of Ignorance in Rawls' Original Position?, in. Corlett, J. Angelo (szerk.), *Equality and Liberty, Analyzing Rawls and Nozick*, MacMillan, London, 1991, Chapter 10, pp. 174-96
- Daniels, Norman [1979], Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics, in.

The Journal of Philosophy, 76, 1979, pp. 256-82

Daniels, Norman [1980], On Some Methods of Ethics and Linguistics, in. *Philosophical Studies*, 37, 1980, pp. 21-36

Daniels, Norman [1980], Reflective Equilibrium and Archimedean Points, in. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. X, Number 1, March 1980, pp. 83-103

Daniels, Norman [1989], Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty, in. Daniels, Norman (szerk.): *Reading Rawls*, pp. 253-81, Basic Books, NY, 1989

Deigh, John [1995] Shame and Self-esteem: A Critique, in. Dillon, Robin S. (szerk.): *Dignity, Character and Self-respect*, Routledge, New York 1995 pp. 133-57.

Dworkin, Ronald [1981a], What is Equality? Part I, Equality of Welfare, in. *Philosophy and Public Affairs*, Autumn 1981, pp. 183-246

Dworkin, Ronald [1981b], What is Equality? Part II, Equality of Resources, in. *Philosophy and Public Affairs*, Winter 1981, pp. 286-345

Dworkin, Ronald [1985a], Liberalism, in. Dworkin, Ronald, *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985, 10. fejezet, pp. 181-205

Dworkin, Ronald [1985b], Why Liberals Should Care about Equality?, in. Dworkin, Ronald, *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985, 11. fejezet, pp. 205-14

Dworkin, Ronald [1989], The Original Position, in. Daniels, Norman (ed.): *Reading Rawls*, Stanford University Press, California, 1989, pp. 16-53

Dworkin, Ronald [1996], *Justice, Insurance and Luck*, Manuscript, 1996

Dworkin, Ronald, [1986], *Law's Empire*, The Belknap Press of Harvard UP, Cambridge, Mass., 1986

Dworkin, Ronald, [1990], *Foundations of Liberal Equality*, Tanner Lectures on Human Values, Vol. XI., Salt Lake City, 1990

Fay, Brian [1994], General Laws and Explaining Human Behavior, in. M. Martin, L.C: McIntyre (szerk.), *Readings in the Philosophy of Social Sciences*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1994, pp. 91-110

Forsyth, M., [1988], Hayek's Bizarre Liberalism, in.: *Political Studies*, Vol. 36., No. 2.

Gauthier, David [1992], The Liberal Individual, in. Avineri-de Shalit (szerk.): *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 1992, pp. 145-60

Gorr, Michael [1991], Rawls on Natural Inequality, in. Corlett, J. Angelo (szerk.), *Equality and Liberty, Analyzing Rawls and Nozick*, MacMillan, London, 1991, Chapter 2, pp. 19-37

Griffin, James [1986], *Well-Being*, Oxford, Clarendon Press, 1986, 1, 2. fejezet, pp. 7-40

- Habermas, Jürgen [1990], *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*, Századvég, Budapest, 1990
- Habermas, Jürgen [1994a], A jóléti állam válásága és az utópikus energiák kimerülése, in. *Válogatott tanulmányok*, pp. 283-309, Atlantisz, Budapest, 1994
- Habermas, Jürgen [1994b], Legitimációs problémák a modern államban, in. *Válogatott tanulmányok*, pp. 183-223, Atlantisz, Budapest, 1994
- Habermas, Jürgen [1994c], Válságtendenciák a kései kapitalizmusban, in. *Válogatott tanulmányok*, pp. 59-141, Atlantisz, Budapest, 1994
- Harsanyi, John [1976], Can the Maximin Principle Serve as the Basis for Morality?, in. Harsanyi, John [1976], *Essays on Ethics, Social Behaviour, and Scientific Explanation*, Dordrecht:Reidel, 1976, pp. 37-63
- Hayek, F.A. [1935], *Collectivist Economic Planning*, Routledge and Sons, London, 1935
- Hayek, F.A. [1952], *The Sensory Order: An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*, London, 1952
- Hayek, F.A. [1960], *The Constitution of Liberty*, Routledge and Kegan, London, 1960
- Hayek, F.A. [1973], *Rules and Order*, University of Chicago Press, Chicago, 1973
- Hayek, F.A. [1975], *The Mirage of Social Justice*, University of Chicago Press, Chicago, 1975
- Hayek, F.A. [1976], *Individualism and economic order*, Routledge & Kegan, London, 1976
- Hayek, F.A. [1978], *The Political Order of a Free People*, University of Chicago Press, Chicago, 1978
- Hayek, F.A. [1991], *Út a szolgáshoz*, Közgazdasági és jogi Könyvkiadó, Budapest, 1991
- Hayek, F.A. [1992], *A végzetes önhittség, A szocializmus tévedései*, Tankönyvkiadó, Budapest, 1992
- Hayek, F.A. [1995], *Piac és szabadság, Válogatott tanulmányok*, szerk.: Madarász Aladár, Közgazdasági és jogi Könyvkiadó, Budapest, 1995
- Heller, Ágnes [1996], *Morálfilozófia*, Cserépfalvi, Budapest, 1996
- Holmgren, Margaret [1989], The Wide and Narrow Reflective Equilibrium, in. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 19, Number 1, March 1989, pp. 43-60
- Huoranszki, Ferenc [1994], Egalitárius liberalizmus, in. *Világosság*, 8-9, 1994, pp. 44-52
- Huoranszki, Ferenc [1999], Szerződéselmélet és politikai kötelezettség, in. *Filozófia és utópia*, Politikafilozófiai tanulmányok, Osiris, Budapest, 1999, pp. 160-191
- Kagan, Shelley [1989], *The Limits of Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1989, 1-2. fejezet, 10. fejezet, pp.1-83, 386-405

- Kinciad, Harold [1994], *Defending Laws in the Social Sciences*, in. M. Martin, L.C: McIntyre (szerk.), *Readings in the Philosophy of Social Sciences*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1994, pp. 111-30
- Kis, János [1998], *Az igazságosság elmélete*, in. *Világosság* 1998/8, pp. 3-65.
- Kley, Roland, [1994], *Hayek's Social and Political Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1994
- Kronman, Alex [1981], *Talent Pooling*, in. R. Pennock, J. W. Chapman (szerk.): *Nomos, XXIII*, New York-London, NYU Press, 1981, pp. 58-79
- Kukathas, Chandran, [1990], *Hayek and Modern Liberalism*, Clarendon Press, Oxford, 1990
- Kymlicka, Will [1990], *Introduction to Political Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1990, 2-3. fejezet, pp. 9-95
- Kymlicka, Will [1991], *The Social Contract Tradition*, in. P. Singer (szerk.): *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell Reference, 1991, pp. 186-96
- Lánczi, András [1990], *A racionalitás két útja, A kalkulációs vita az 1930-as években*, in.: *Világosság*, 1990/11., pp. 867-880
- Lomasky, Loren E. [1995], *Justice to Charity*, in. *Social Philosophy and Policy*, 12, pp. 32-53, 1995
- Lukes, Steven [1997], *Social Justice: The Hayekian Challenge*, in. *Critical Review*, 1997 Winter, pp. 61-80
- Lyons, David [1989], *The Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments*, in. Daniels, Norman (szerk.): *Reading Rawls*, Stanford University Press, California, 1989, pp.141-69
- Manent, Pierre [1994], *A liberális gondolat története*, Tanulmány Kiadó, Pécs, 1994
- Michelman, Frank [1989], *Constitutional Welfare Rights and Rawls' Theory of Justice*, in. Daniels, Norman (szerk.), *Reading Rawls*, Basic Books, New York, 1989, pp. 319-47
- Morris, Christopher W. [1996], *A Contractarian Account of Moral Justification*, in. Sinnott-Armstrong, Walter-Timmons, Mark (szerk.): *Moral Knowledge, New Readings in Moral Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, 1996
- Nagel, Thomas (1979), *Subjective and Objective*, in. Nagel, Thomas: *Mortal Questions*, 14. fejezet, Cambridge, Mass., Belknap Press, pp. 196-213, 1979
- Murphy, Liam B. [1999], *Institutions and the Demands of Justice*, in. *Philosophy and Public Affairs* 1999, No.4., pp. 2-42.
- Nagel, Thomas [1979], *Subjective and Objective*, in. Nagel, Thomas, *Mortal Questions*, 14. fejezet, Cambridge, Mass., Belknap Press, pp. 196-213, 1979
- Nagel, Thomas [1986], *The View from Nowhere*, Oxford, The University Press, 1986, 9-10.

fejezet, pp. 164-205

Nagel, Thomas [1991], *Equality and Partiality*, 1. fejezet, 9-11. fejezet, Oxford University Press, Oxford

Nagel, Thomas [1996], *Justice and Nature*, Manuscript, 1996

Nagel, Thomas, [1987], Moral Conflict and Political Legitimacy, in.: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 16, No. 3., pp. 215-28

Nielsen, Kai [1993], Relativism and Wide Reflective Equilibrium, in. *Monist*, Vol. 76, Issue 3, 1993, pp. 316-32

Nozick, Robert [1974], *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, London, 1974

Parfit, Derek [1993], *Equality and Giving Priority to the Worst-Off*, Manuscript, 1993

Polányi, Károly [1997], *A nagy átalakulás*, Mészáros Gábor kiadása, Budapest, 1997

Purdy, David [1997], Szociális állampolgárság, alap- és bázisjövedelem meg az állam, in.: *2000*, 1997 nov., pp. 19-22

Rawls, John [1996], *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1996

Rawls, John [1996], Reply to Habermas, in. Rawls, John, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1996, pp. 372-434

Rawls, John [1997], *Az igazságosság elmélete*, Osiris Kiadó, Budapest, 1996

Rawls, John [1999/75], The Independence of Moral Theory, in. Samuel-Freeman (szerk.): *John Rawls: Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999 (1975), pp. 286-302

Rawls, John [1999/97], Kantian Constructivism in Moral Theory, in. Samuel-Freeman (szerk.): *John Rawls: Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999 (1997), pp. 303-359

Raz, Joseph [1982], The Claims of Reflective Equilibrium, in. *Inquiry*, Vol. 25., pp. 307-30

Raz, Joseph [1986], *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1986, 9. fejezet, pp. 217-45

Raz, Joseph [1998], Szabadság és autonómia, in. Huoranszki (szerk.): *Modern politikai filozófia*, Osiris, Budapest, 1998, pp. 95-116

Raz, Joseph, [1990], Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence, in.: *Philosophy and Public Affairs*, Vol.19., No.1., 1990, pp. 3-46

Rothbard, Murray N., [1982], F. A. Hayek and the Concept of Coercion, in.: *The Ethics of Liberty*, Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ, pp. 219-28, 1982

Sandel, Michael [1982], *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982

- Sandel, Michael [1989], Moral Argument and Liberal Toleration, Abortion and Homosexuality, in. *California Law Review*, Vol.77, 1989, 3, pp. 67-81
- Sandel, Michael [1998], A procedurális köztársaság és a „teherments én”, in. Huoranszki (szerk.): *Modern politikai filozófia*, Osiris, Budapest, 1998, pp. 161-73
- Scanlon, T. M. [1975], Preference and Urgency, in. *Journal of Philosophy*, 73. 1975
- Scanlon, T. M. [1982], Contractualism and Utilitarianism, in. Sen, Amartya and Williams, Bernard (szerk.): *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 103-129, 1982
- Scanlon, T. M. [1992], *On Ways of Justifying Equality*, Manuscript, 1992
- Scanlon, T. M. [1998], Szerződéselmélet és haszonelvűség, in. Huoranszki (szerk.): *Modern Politikai filozófia*, Osiris, Budapest, 1998, pp. 35-58
- Scanlon, T. M. [1999], Responsibility, in. Scanlon, Thomas, *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999, 6. fejezet, pp. 248-95
- Scanlon, T. M. [1999], Well-Being, in. Scanlon, Thomas, *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999, 3. fejezet, pp. 128-47
- Scheffler, Samuel [1982], *The Rejection of Consequentialism*, Oxford, Clarendon Press, 1982, 1-4. fejezet, pp. 1-115
- Sen, Amartya [1979], Equality of What?, in.: McMurrin (szerk.) [1979], *Freedom, Equality and the Law*, The University of Utah Press, Salt Lake City, pp. 139-62
- Sen, Amartya [1992], *Inequality Re-examined*, Russell Sage Foundation, New York, Clarendon Press, Oxford, 1992
- Shklar, Judith N. [1999], Szerencsétlenség és igazságtalanság, in. *Café Babel* 1999/1, pp. 43-65
- Shue, Henry [1975], Self-respect and Liberty, in. *Ethics*, 85, 1975, pp. 195-203.
- Simmons, A. John (1979), *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton University Press, Princeton, 1979
- Simmons, A. John [1998], Hallgatólagos politikai beleegyezés és politikai kötelezettség, in. Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*, Osiris-Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1998, pp. 118-32
- Swift-Mulhallan [1992], *Liberals and Communitarians*, Routledge, London, 1992
- Taylor, Charles [1971], Interpretation and the Sciences of Man, in. *The Review of Metaphysics*, Vol.25, 1971, 1, pp. 3-51
- Taylor, Charles [1989], Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate, in. N. Rosenblum (szerk.): *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge,

MA, 1989, pp. 159-181

Taylor, Charles [1990], *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990

Tocqueville, Alexis de [1994], *A régi rend és a forradalom*, Atlantisz, Budapest, 1994

Tugendhat, Ernst [1999], A filozófusok tehetetlensége, in. *Világosság*, 1999 május, pp. 66-73

Vlastos, Gregory [1962], Justice and Equality, in. Jeremy Waldron (szerk.): *Theories of Rights*, Oxford University Press, Oxford, 1984 (1962), pp. 41-77

Waldron, Jeremy [1993a], John Rawls and the Social Minimum, in. Waldron, Jeremy, *Liberal Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, 11. fejezet, pp. 250-71

Waldron, Jeremy [1993b], Social Citizenship and the Defense of Welfare Provision, in. Waldron, Jeremy, *Liberal Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, 12. fejezet, pp. 271-309

Waldron, Jeremy [1993c], Welfare and the Images of Charity, in. Waldron, Jeremy, *Liberal Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, 10. fejezet, pp. 225-50

Williams, Bernard [1973], A Critique of Utilitarianism, in. Smart, J.J. and Williams, Bernard: *Utilitarianism, For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, pp. 77-151

Williams, Bernard [1997], Az egyenlőség eszméje, in. *Világosság* 1997/2, pp. 24-40

Williams, Juliet [1997], On the Road Again: Hayek and the Rule of Law, in.: *Critical Review*, 1997 Winter, pp. 101-118

Wolff, Jonathan [1991], *Robert Nozick, Property, Justice, and the Minimal State*, Polity Press, Cambridge, 1991

Wolff, Jonathan [1999], Respect, Fairness and the Egalitarian Ethos, in. *Philosophy and Public Affairs* Autumn 1999 pp. 1-33.